

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SETOR DE CIÊNCIAS DA TERRA
DEPARTAMENTO DE GEOGRAFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA

**GEOGRAFIA DA RELIGIÃO E A TEORIA DO ESPAÇO SAGRADO: A
CONSTRUÇÃO DE UMA CATEGORIA DE ANÁLISE E O DESVELAR DE
ESPACIALIDADES DO PROTESTANTISMO BATISTA**

CURITIBA

2014

CLEVISSON JUNIOR PEREIRA

**GEOGRAFIA DA RELIGIÃO E A TEORIA DO ESPAÇO SAGRADO: A
CONSTRUÇÃO DE UMA CATEGORIA DE ANÁLISE E O DESVELAR DE
ESPACIALIDADES DO PROTESTANTISMO BATISTA**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Geografia, Setor de Ciências da Terra, Universidade Federal do Paraná, como parte dos requisitos necessários para a obtenção do grau de Doutor em Geografia.

Orientador: Prof. Dr. Sylvio Fausto Gil Filho

CURITIBA

2014

-
- P436g Pereira, Clevisson Junior
Geografia da religião e a teoria do espaço sagrado: a construção de
uma categoria de análise e o desvelar de espacialidades do protestantismo
batista / Clevisson Junior Pereira. – Curitiba, 2014.
285f. : il. color. ; 30 cm.
- Tese (doutorado) - Universidade Federal do Paraná, Setor de Ciências
da Terra, Programa de Pós-graduação em Geografia, 2014.
- Orientador: Sylvio Fausto Gil Filho.
Bibliografia: p.259-274.
1. Religião e geografia. 2. Espaço Sagrado. 3. Simbolismo. 4. Batistas. I.
Universidade Federal do Paraná. II. Primeira Igreja Batista de Curitiba. III.
The Austin Stone Community Church. IV. Gil Filho, Sylvio Fausto. III. Título.

CDD: 910.088286



MINISTÉRIO DE EDUCAÇÃO
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SETOR CIÊNCIAS DA TERRA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA



ATA DE DEFESA DE TESE

Aos vinte e quatro dias do mês de abril do ano de dois mil e quatorze, na sala 109, Edifício João José Bigarella, foi avaliada pela Banca Examinadora, composta pelos professores abaixo relacionados, a Tese de Doutorado do (a) aluno (a) CLEVISSON JUNIOR PEREIRA intitulada "GEOGRAFIA DA RELIGIÃO E A TEORIA DO ESPAÇO SAGRADO: A CONSTRUÇÃO DE UMA CATEGORIA DE ANÁLISE E O DESVELAR DE ESPACIALIDADES DO PROTESTANTISMO BATISTA", que obteve como resultado final: aprovado.

(RES. 65/09 CEPE Art. 69. Os examinadores avaliarão a dissertação ou a tese considerando o conteúdo, a forma, a redação, a apresentação e a defesa do trabalho, decidindo pela aprovação, ou reprovação do trabalho de conclusão do aluno.

Parágrafo único. A ata da sessão pública da defesa de dissertação ou tese indicará apenas a condição de aprovado ou reprovado.

OBS: este documento tem a validade de 60 dias a contar desta data.

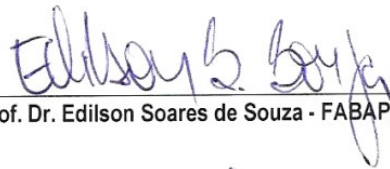
Nome e assinatura da Banca Examinadora:



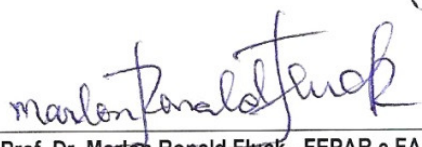
Prof. Dr. Sylvio Fausto Gil Filho - Orientador




Prof. Dr. Adnilson de Almeida Silva - UNIR



Prof. Dr. Edilson Soares de Souza - FABAPAR



Prof. Dr. Marlon Ronald Fluck - FEPAR e FABAPAR



Profª. Drª. Salete Kozel - PPGGEO/UFPR

Às minhas amadas esposa e filha...

À minha família...

Aos meus mestres e professores...

Aos amigos de todas as horas...

Aquele que nos inundou com a sua maravilhosa graça...

Dedico cada página desta obra.

AGRADECIMENTOS

Gostaria de expressar os meus sinceros agradecimentos a todos os que direta ou indiretamente contribuíram para que este projeto se concretizasse:

Em especial ao meu orientador Prof. Dr. Sylvio Fausto Gil Filho por todas as orientações, conselhos e confiança em todas as etapas da pesquisa.

Aos professores da nossa linha de pesquisa Território, Cultura e Representação, em especial a Prof.^a Dr.^a Salete Kozel Teixeira que sempre me serviu de referência.

Aos integrantes do Núcleo Paranaense de Pesquisa em Religião – NUPPER, em especial ao Prof. Dr. Euclides Marchi pela amizade e exemplo profissional.

Aos professores do Programa de Pós-Graduação em Geografia e do Departamento de Geografia da Universidade Federal do Paraná (UFPR), em especial ao Prof. Dr. Wolf-Dietrich G. J. Sahr.

A coordenação do Programa de Pós-Graduação em Geografia da UFPR, em especial ao Luiz C. Zem e Adriana C. Oliveira pela amizade e toda atenção.

Aos colegas de curso, em especial ao Dalvani, Marcos Torres e José Ricardo pelas boas discussões e apoio.

A UFPR, em especial a Pró-Reitoria de Pesquisa e Pós-Graduação pela concessão da bolsa de doutorado, pela qual pudemos nos dedicar inteiramente a este projeto.

Aos professores da banca de qualificação, Prof. Dr. Sylvio F. Gil Filho, Prof.^a Dr.^a Salete Kozel Teixeira e Prof. Dr. Marlon Ronald Fluck pelas observações e propostas.

A CAPES pelo incentivo financeiro com a concessão da bolsa do Programa de Doutorado Sanduíche no Exterior – PDSE, sem a qual este projeto estaria deveras comprometido.

A *The University of Texas at Austin* (UT Austin), por disponibilizar toda a infraestrutura necessária para o bom desenvolvimento do doutorado sanduíche; em especial ao *Lozano Long Institute of Latin American Studies* – LLILAS pela acolhida e condução dos tramites burocráticos e ao *Department of Religious Studies* pelos espaços de discussão e pelos seminários.

Ao Prof. Dr. Thomas A. Tweed (UT Austin e *University of Notre Dame*) pela confiança, coordenações e parceria nas discussões.

Aos professores e alunos de pós-graduação do *Department of Religious Studies* da UT Austin, em especial aos integrantes do Seminário *Americas Colloquium*.

Aos líderes e participantes da pesquisa (estudos de caso) da Primeira Igreja Batista de Curitiba (PIB Curitiba) e da *The Austin Stone Community Church* (Austin Stone), em especial aos pastores Igor P. Baumann e Mark Johnson da Faculdade Teológica Batista do Paraná – FTBP e PIB Curitiba, pelo tempo e material compartilhado; e ao Christian Clark pelas várias caronas e ajuda nas transcrições de entrevistas com o pessoal da Austin Stone.

Aos professores Dr. Adnilson de Almeida Silva (UNIR), Dr. Edilson Soares de Souza (FTBP), Dr. Marlon Ronald Fluck (FEPAR) e Dr.^a Salete Kozel Teixeira (UFPR), por aceitarem o convite para participar da banca de defesa desta tese.

A minha família próxima e estendida que souberam entender as ausências e distâncias que só um trabalho de doutorado, e doutorado sanduíche no exterior, implicam na vida dos que se arriscam; em especial a minha esposa e filha pelo amor incondicional.

Ao grande Criador que nos concedeu o privilégio de conhecer a sua Graça salvadora, àquele por meio do qual tudo veio a existir, ao único que é digno de receber honra e glória, ao Eterno a minha profunda gratidão.

“O Deus que fez o mundo e tudo o que nele há é o
Senhor dos céus e da terra, e não habita em
santuários feitos por mãos humanas”
Atos 17:24 (NVI)

“o homem não vive em um mundo de fatos nus e
crus, ou segundo suas necessidades e desejos
imediatos. Vive antes em meio a emoções
imaginárias, em esperanças e temores, ilusões e
desilusões, em suas fantasias e sonhos”
(...)
“aquilo que chamamos o mundo de nossa percepção
não é algo simples, obviamente dado desde sempre,
mas ‘é’ somente na medida em que atravessou
certos atos teóricos fundamentais, em que foi
captado, ‘apreendido’ e determinado por estes”
Ernst Cassirer

“What we study when we study religion is one mode
of constructing worlds of meaning, worlds within
which men find themselves and in which they choose
to dwell. What we study is the passion and drama of
man discovering the truth of what it is to be human”
Jonathan Z. Smith

RESUMO

A presente Tese tem como objetivo principal discutir e teorizar o conceito de espaço sagrado e seu uso nos estudos da dinâmica espacial de um amplo protestantismo batista. Para isso, o percurso escolhido passou por uma reconstituição histórica do campo disciplinar da Geografia da Religião; bem como evidenciou algumas das suas linhas gerais de pesquisa na atualidade e em especial no Brasil. A partir deste panorama, navegou-se no pensamento de alguns clássicos pesquisadores em geografia da religião; com o intuito de contemplar diferentes concepções sobre a ideia de espaço sagrado. Com isso, chegamos a uma destacada compreensão do referido conceito; que nos ofereceu indícios e uma base filosófica para a construção de uma concisa teorização sobre o espaço sagrado, agora, entendido como conformação simbólica. Partindo desta compreensão de espaço sagrado, discutiu-se sua utilização na forma de uma categoria de análise, com fins de proporcionar um ferramental de pesquisa apto a abranger distintas dimensões da experiência religiosa. Desta perspectiva emerge também uma metodologia compreensiva baseada em uma triangulação metodológica composta por Observação Participante, Análise de Discurso/Conteúdo e Entrevistas Qualitativas. Por meio destas pomos em prática o uso do espaço sagrado como categoria de análise em dois estudos de caso de um amplo protestantismo batista. Os estudos de caso foram feitos na Primeira Igreja Batista de Curitiba, Paraná, Brasil e na *The Austin Stone Community Church*, Texas, EUA. Com estas aproximações práticas pôde-se perceber como se estrutura a dinâmica de um possível “espaço sagrado batista”. E por meio de uma aproximação contextual da dinâmica espacial do protestantismo, aliado a uma investigação para se desnudar as raízes da dinâmica espacial da experiência religiosa batista, apontaram-se algumas causas e motivações da configuração deste “espaço sagrado batista”. Por fim, chegou-se a conclusão de que um possível “espaço sagrado batista” não estaria vinculado à dinâmica locacional-material e seria muito mais uma conformação simbólica de distintas dimensões da experiência religiosa (como sentimento mítico-religioso, discurso fundador e religioso, reunião de fiéis, performance ritual, etc.) atuando simultânea e conjuntamente no mundo do pensamento religioso.

Palavras chave: Geografia da Religião, Espaço Sagrado, Conformação Simbólica, Protestantismo Batista, Primeira Igreja Batista de Curitiba, The Austin Stone Community Church.

ABSTRACT

This Thesis aims discussing and theorizing the concept of sacred space and its use in studies of the spatial dynamics of a large Baptist Protestantism. For this, the chosen route has undergone a historical reconstitution of the disciplinary field of Geography of Religion, as well as highlighted some of its general lines of research nowadays and especially in Brazil. From this overview, we navigate in the minds of some researchers in classical geography of religion, in order to consider different conceptions about the idea of sacred space. This brings to an outstanding understanding of that concept, which offered in evidence and a philosophical basis for the construction of a concise theory about the sacred space now understood as symbolic conformation. Based on this understanding of sacred space, were discussed its use as a category of analysis with the purpose of providing a research tooling able to cover different dimensions of religious experience. This perspective also emerges a comprehensive methodology based on a methodological triangulation consisting of Participant Observation, Discourse Analysis/Content and Qualitative Interviews. Through these we put into practice the use of sacred space as a category of analysis in two case studies of a large Baptist Protestantism. The case studies were made at the First Baptist Church of Curitiba, Paraná, Brazil and at The Austin Stone Community Church, Texas, USA. With these practical approaches could be seen the dynamics of a possible "Baptist sacred space" structure. And through a contextual approach to the spatial dynamics of Protestantism, together with an investigation to lay bare the roots of the spatial dynamics of Baptist religious experience, pointed up some causes and motivations of the configuration of this "Baptist sacred space." Finally, the conclusion is that a possible "Baptist sacred space" would not be linked to the dynamics of locational-material, but would be more a symbolic formation of distinct dimensions of religious experience (such as mythical-religious sentiment, founder-religious discourses, meeting of believers, ritual performance, etc.) acting simultaneously and jointly in the world of religious thought.

Keywords: Geography of Religion, Sacred Space, Symbolic Conformation, Baptist Protestantism, Primeira Igreja Batista de Curitiba, The Austin Stone Community Church.

RESUMEN

Esta Tese tiene como objetivo discutir y teorizar el concepto de espacio sagrado y su uso en los estudios de la dinámica espacial de un gran protestantismo bautista. Para ello, la vía elegida ha sido objeto de una reconstrucción histórica del campo disciplinar de la Geografía de la Religión, así como destaco algunas de sus líneas generales de la investigación hoy en día y sobre todo en Brasil. A partir de este panorama general, se embarcó en la mente de algunos investigadores en geografía clásica de la religión, con el fin de tener en cuenta las diferentes concepciones acerca de la idea del espacio sagrado. Esto nos lleva a una comprensión excepcional de ese concepto, que ofrece en la evidencia y una base filosófica para la construcción de una teoría concisa sobre el espacio sagrado ahora entendido como conformación simbólica. Sobre la base de esta comprensión del espacio sagrado se discutieron su uso como una categoría de análisis, con el fin de proporcionar un utillaje de investigación capaz de cubrir las diferentes dimensiones de la experiencia religiosa. Esta perspectiva también se desprende una metodología integral basada en una triangulación metodológica que consiste en la Observación Participante, el Análisis del Discurso/Contenido y Entrevistas Cualitativas. A través de estos que ponemos en práctica el uso del espacio sagrado como una categoría de análisis en dos estudios de caso de un gran protestantismo bautista. Se han realizado los estudios de caso en la Primera Iglesia Bautista de Curitiba, Paraná, Brasil y La Iglesia *The Austin Stone Community Church*, Texas, EEUU. Con estos enfoques prácticos, pudieran ser vistos como se estructura la dinámica de un posible "espacio sagrado bautista". Y a través de un enfoque contextual de la dinámica espacial del protestantismo, junto con una investigación para poner al descubierto las raíces de la dinámica espacial de la experiencia religiosa bautista, apuntado hacia arriba algunas de las causas y motivaciones de la configuración de este "espacio sagrado bautista". Por último, la conclusión de que un posible "espacio sagrado bautista" no estaría vinculada a la dinámica de localización-material y sería más una conformación simbólica de distintas dimensiones de la experiencia religiosa (como el sentimiento mítico-religioso, los discursos fundador y religioso, la reunión de los creyentes, la ejecución ritual, etc.) que actúan de forma simultánea y conjuntamente en el mundo del pensamiento religioso.

Palabras chave: Geografía de la Religión, Espacio Sagrado, Conformación Simbólica, Protestantismo Bautista, Primera Iglesia Bautista de Curitiba, Iglesia *The Austin Stone Community Church*.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

FIGURA 1: ESQUEMA DO ESPAÇO SAGRADO E DO ESPAÇO PROFANO.....	86
FIGURA 2: AS FORMAS SIMBÓLICAS.....	98
FIGURA 3: FORMA SIMBÓLICA SAGRADO.....	100
FIGURA 4: PROCESSO DE SIMBOLIZAÇÃO.....	113
FIGURA 5: O ESPAÇO SAGRADO NO CONTEXTO DA SIMBOLIZAÇÃO	134
FIGURA 6: ESQUEMA DA CONSTITUIÇÃO DO MUNDO RELIGIOSO	150
FIGURA 7: ESPACIALIDADES ESTRUTURANTES DO ESPAÇO SAGRADO E SEUS POSSÍVEIS DESDOBRAMENTOS	152
FIGURA 8: ESQUEMA DO ESPAÇO SAGRADO E SUAS ESPACIALIDADES.....	153
FIGURA 9: DIMENSÕES (ESPACIALIDADES CONFORMADAS) DO ESPAÇO SAGRADO	154
FIGURA 10: ARTICULAÇÃO DAS ESPACIALIDADES DO ESPAÇO SAGRADO .	155
FIGURA 11: POR UMA GEOGRAFIA DOS MUNDOS SIMBÓLICOS	158
FIGURA 12: PIB CURITIBA E SUAS CONGREGAÇÕES	181
FIGURA 13: AUSTIN STONE E SEUS CAMPUS	186
FIGURA 14: CARTOGRAFIA REPRESENTACIONAL, Esquema da rotina de um dos entrevistados	196

LISTA DE TABELAS

TABELA 1: CATEGORIES OF SACRED SPACE.....	77
---	----

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

AAG:	Association of American Geographers
Austin Stone:	The Austin Stone Community Church
CBB:	Convenção Batista Brasileira
CBP:	Convenção Batista Paranaense
CAPES:	Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior
ESV:	English Standard Version, tradução bíblica
FTBP:	Faculdade Teológica Batista do Paraná
GORABS:	Geography of Religions and Belief Systems
HCC:	Hinário para o Culto Cristão
JUERP:	Junta de Educação Religiosa e Publicações da Convenção Batista Brasileira
NEER-Curitiba:	Núcleo de Estudos em Espaço e Representações, Curitiba
NEPEC:	Núcleo de Estudos e Pesquisas sobre Espaço e Cultura
NUPPER:	Núcleo Paranaense de Pesquisa em Religião
NVI:	Nova Versão Internacional, tradução bíblica
PDSE:	Programa de Doutorado Sanduíche no Exterior
PIB Curitiba:	Primeira Igreja Batista de Curitiba
PUCSP:	Pontifícia Universidade Católica de São Paulo
SBC:	Southern Baptist Convention
UERJ:	Universidade do Estado do Rio de Janeiro
UFPR:	Universidade Federal do Paraná
UT Austin:	The University of Texas at Austin

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	16
1 GEOGRAFIA DA RELIGIÃO	23
1.1 GEOGRAFIA E RELIGIÃO, PRIMEIRAS APROXIMAÇÕES.....	24
1.1.1 <i>Geografia da Religião, uma (sub)disciplina entre Geografia Humana e</i> <i>Ciência da Religião</i>	29
1.2 GEOGRAFIA DA RELIGIÃO, UM OLHAR PANORÂMICO.....	34
1.2.1 <i>Proto-geografia da religião, Antiguidade e Medievo.....</i>	35
1.2.2 <i>Geografia da Religião na Modernidade.....</i>	37
1.2.3 <i>Geografia da Religião do século XX, início das discussões atuais</i>	38
1.2.4 <i>Geografia da Religião, discussões internacionais nos contextos</i> <i>(norte)americano e europeu.....</i>	46
1.2.5 <i>Geografia da Religião, sua dinâmica atual no Brasil.....</i>	49
2 ESPAÇO SAGRADO.....	56
2.1 ESPAÇO SAGRADO, ARTICULAÇÕES E DEBATES	57
2.2 ESPAÇO SAGRADO COMO ESPAÇO DA RELIGIÃO	63
2.2.1 <i>O conceito de espaço sagrado a partir de David Edward Sopher.....</i>	64
2.2.2 <i>O conceito de espaço sagrado a partir de Chris Park.....</i>	68
2.3 ESPAÇO SAGRADO COMO ESPAÇO RELIGIOSO	73
2.3.1 <i>O conceito de espaço sagrado a partir de Roger W. Stump</i>	74
2.4 ESPAÇO SAGRADO COMO DETERMINAÇÃO LOCACIONAL	82
2.4.1 <i>O espaço sagrado como enquadramento locacional: interações entre o</i> <i>sagrado e o espaço a partir de Zeny Rosendahl.....</i>	82
2.5 ESPAÇO SAGRADO COMO DETERMINAÇÃO EPISTEMOLÓGICA	87
2.5.1 <i>O Espaço Sagrado sob as interpretações de Sylvio Fausto Gil Filho</i>	88
2.5.2 <i>O sagrado ontológico de Rudolf Otto</i>	89
2.5.3 <i>O sagrado ontológico e sua interação espacial em Gil Filho.....</i>	91
2.5.4 <i>De Otto a Cassirer, superações necessárias e avanço epistemológico....</i>	93
2.5.5 <i>Reflexões em Cassirer: o homem, as formas simbólicas e a religião</i>	97
2.5.6 <i>O sagrado como forma simbólica a partir das filosofias de Ernst Cassirer</i> <i>.....</i>	100
2.5.7 <i>O sagrado epistemológico e sua articulação espacial.....</i>	102
3 A FILOSOFIA CASSIRERIANA E O ESPAÇO SAGRADO.....	105
3.1 A FILOSOFIA DE ERNST CASSIRER	106
3.1.1 <i>As formas simbólicas</i>	116
3.1.2 <i>A religião</i>	119
3.1.3 <i>O sagrado</i>	122
3.1.4 <i>O espaço.....</i>	126

3.2 O CONHECIMENTO SIMBÓLICO E O ESPAÇO SAGRADO	130
3.2.1 <i>O conhecimento simbólico</i>	130
3.2.2 <i>O espaço sagrado como conformação simbólica</i>	132
4 (A TEORIA DO) ESPAÇO SAGRADO, UMA CATEGORIA DE ANÁLISE PARA A GEOGRAFIA DA RELIGIÃO	135
4.1 TEORIAS ESPACIAIS NO ESTUDO DO FENÔMENO RELIGIOSO.....	136
4.1.1 <i>O espaço visto através da religião</i>	138
4.1.2 <i>A religião vista através do espaço</i>	141
4.2 A CATEGORIA DE ANÁLISE ESPAÇO SAGRADO.....	144
4.2.1 <i>Categoria de análise como foco investigativo</i>	147
4.2.2 <i>O Espaço Sagrado e a importância do fiel/grupo religioso</i>	148
4.2.3 <i>Espacialidades do Espaço Sagrado</i>	151
4.3 METODOLOGIA COMPREENSIVA, UM CAMINHO PARA VALIDAÇÃO DA CATEGORIA DE ANÁLISE ESPAÇO SAGRADO.....	156
4.4 ESPAÇO SAGRADO E METODOLOGIA COMPREENSIVA, OS ESTUDOS DE CASO.....	162
4.4.1 <i>Investigando a dinâmica religiosa da Primeira Igreja Batista de Curitiba</i>	162
4.4.2 <i>Investigando a dinâmica religiosa da The Austin Stone Community Church</i>	164
5 O ESPAÇO SAGRADO NO PROTESTANTISMO BATISTA.....	167
5.1 UMA APROXIMAÇÃO CONTEXTUAL.....	167
5.1.1 <i>Aproximações iniciais I: O Protestantismo e a tradição Batista</i>	169
5.1.2 <i>Aproximações iniciais II: O espaço sagrado no Protestantismo e na tradição Batista</i>	171
5.2 O ESPAÇO SAGRADO DA PRIMEIRA IGREJA BATISTA DE CURITIBA E DA THE AUSTIN STONE COMMUNITY CHURCH	179
5.2.1 <i>PIB Curitiba e Austin Stone, a evidência de um espaço sagrado como conformação simbólica</i>	187
5.2.2 <i>PIB CURITIBA: O espaço sagrado dos fiéis, representações presentes nos discursos dos entrevistados</i>	188
5.2.3 <i>AUSTIN STONE: O espaço sagrado não material reverberado no discurso dos fiéis</i>	197
5.2.4 <i>PIB CURITIBA: O espaço sagrado no discurso institucional, reflexos de uma cosmovisão geral/específica</i>	206
5.2.5 <i>AUSTIN STONE: o espaço sagrado não material enunciado no discurso religioso</i>	212
5.2.6 <i>PIB CURITIBA e o Discurso Institucional: o espaço sagrado protestante batista e a conformação simbólica do culto</i>	217
5.2.7 <i>AUSTIN STONE e o discurso espacial Protestante: peculiaridade e fluidez</i>	222
5.2.8 <i>PIB CURITIBA: culto, dinâmica litúrgica e expressão religiosa</i>	224
5.2.8.1 <i>Descrição de um culto da Primeira Igreja Batista de Curitiba</i>	224

5.2.8.2 O culto da PIB Curitiba e as interações simbólicas	230
5.2.9 AUSTIN STONE: culto e performance religiosa.....	230
5.2.9.1 Descrição de um culto da Austin Stone.....	232
5.2.9.2 O culto da Austin Stone e as espacialidades conformadas.....	241
5.2.10 PIB Curitiba e Austin Stone, o espaço sagrado como conformação simbólica de um amplo protestantismo batista.....	242
5.3 O DESVELAR DA BASE: RAZÕES E MOTIVOS DA CONFIGURAÇÃO DO ESPAÇO SAGRADO DE TRADIÇÃO BATISTA	244
5.3.1 Códigos teológicos.....	245
5.3.2 Causas históricas.....	246
5.3.3 Motivações contextuais.....	252
CONSIDERAÇÕES FINAIS	254
BIBLIOGRAFIA	259
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	259
FONTES PRIMÁRIAS, ESTUDOS DE CASO	270
Fontes orais	270
Fontes escritas.....	271
Fontes “discursivas”.....	272
Fontes de mídias.....	273
APÊNDICES	275
ROTEIRO (QUESTIONÁRIO) UTILIZADO NAS ENTREVISTAS NO BRASIL	275
ROTEIRO (QUESTIONÁRIO) UTILIZADO NAS ENTREVISTAS NOS EUA	276
ANEXOS	277
FOTOS: PRIMEIRA IGREJA BATISTA DE CURITIBA.....	277
FOTOS: THE AUSTIN STONE COMMUNITY CHURCH	281

INTRODUÇÃO

Abordar o fenômeno religioso pelo viés geográfico, por vezes, não parece ser algo fácil. Ainda mais ao levar-se em consideração que a religião se distingue dos demais fenômenos sociais – seja por seu “extraordinário caráter sagrado”, para alguns, ou sua “mera dinâmica rito-devocional”, para outros. O fato é que apesar da complexidade e, por vezes, nebulosidade do referido fenômeno, a aproximação geográfica não deve estar ausente ou ser encarada de forma negativa nas discussões acadêmicas; mas sim, antes de qualquer reação pessimista que paralise suas reflexões, ela precisa buscar por “ferramentas” teórico-conceituais que lhe ajudem na investigação do fenômeno religioso.

Em certa medida, é isso que a Geografia da Religião vem procurando fazer. Vem trilhando, ora timidamente ora com mais robustez, esse “terreno pedregoso” da pesquisa a religião no seio das ciências humanas; e nesta caminhada vai enriquecendo suas discussões e produzindo um notável *corpus* teórico.

Ao se ater a estas discussões e *corpus* teórico, ver-se-á que o termo *espaço sagrado* têm sido um dos aparatos intelectuais por meio do qual a agência investigativa geográfica tem tentado dissipar as referidas “complexidade e nebulosidade” do fenômeno religioso. Nem sempre, talvez em nenhum momento, este empreendimento tenha atingido o sucesso desejado. Mas, ainda assim, é esta ideia/noção de espaço sagrado que tem figurado destacadamente como um dos caminhos viáveis para pesquisas geográficas sobre a religião.

Ao se percorrer os meandros desta Geografia da Religião, se perceberá que a noção de espaço sagrado é predominantemente pensada sob os parâmetros da materialidade empírica; se revelando essencialmente como localidade ou espaço fisicamente determinado. O que em vários contextos pode significar certa vantagem, em outros, devido a sua própria natureza, expõe suas fortes limitações.

Este é justamente o caso quando se aplica a ideia genérica de espaço sagrado ao fenômeno religioso do protestantismo. Pois, a noção de um “espaço sagrado físico-material” entra em certo descompasso com a própria dinâmica da referida tradição religiosa; visto que no protestantismo, de forma geral, não há “sacralização” de coisas e, por consequência, nem do espaço físico-material.

Se instaurando, assim, uma possível problemática. Pois ao se analisar o protestantismo sob o viés de tal espaço sagrado, ferir-se-á de forma considerável boa parte da estrutura de sentido do próprio fenômeno protestante. Dessa forma, ao se insistir nesta aproximação, duas possibilidades cabíveis podem apresentar-se: ou o abandono do referido conceito nas abordagens sobre o protestantismo; ou o retrabalho do termo sob outras diretrizes filosófico-conceituais, com vistas a abranger a dinâmica protestante.¹

Assim, em cima desta problemática e especificamente com base nesta última assertiva, é que erigimos os fundamentos da presente tese. Nesse sentido, esta pesquisa voltou-se a uma teorização, acerca do espaço sagrado, que fosse ampla o suficiente para também abranger as dinâmicas religiosas espaciais do protestantismo.

De forma complementar, mas imprescindível, aliou-se à pesquisa uma incursão prática numa das tradições mais representativas do universo protestante: a batista; com fins, justamente, de verificar a validade e pertinência de tal teorização.

Já antevisto por alguns teóricos, como Gil Filho (2008), uma noção de espaço sagrado mais abrangente requer também uma Geografia da Religião mais abrangente. Dessa forma, estruturar um conceito que possa, de maneira satisfatória, contemplar dinâmicas amplas do fenômeno religioso demanda uma Geografia da Religião mais “aberta” e disposta a explorar os “sinuosos corredores” da experiência religiosa.

A necessidade de ampliação e consolidação da Geografia da Religião brasileira, área de estudos que no contexto nacional ainda é incipiente², e que nos Estados Unidos se encontra em melhores condições³, levou-nos a considerar o

¹ É digno de nota o trabalho feito por Mattos (2003) ao pesquisar os batistas do Rio de Janeiro; em que articulou tanto a noção de espaço sagrado como a de território a duas comunidades batistas. Embora em vários momentos tenha procurado conciliar a perspectiva batista à ideia de espaço sagrado, ao erigir seu estudo, mormente nas compreensões de Mircea Eliade (1907-1986), as suas análises por vezes fluíram na mesma compreensão de um espaço sagrado físico-material; o que para o raciocínio protestante e batista, de forma geral, não se faz condizente. Ainda assim, foi uma válida iniciativa.

² A Geografia da Religião no Brasil ainda pode ser considerada como campo emergente; apesar de figurar no contexto acadêmico há décadas. Algumas das razões para tal assertiva se dão em virtude da sua baixa produção bibliográfica e relativa ausência entre os Programas de Pós-Graduação em solo nacional. Porém graças aos professores Sylvio Fausto Gil Filho (NUPPER-UFPR) e Zeny Rozendahl (NEPEC-UERJ), a Geografia da Religião brasileira vêm ganhando relativa notoriedade e criando um *corpus* teórico fundamental para o seu desenvolvimento.

³ Um bom exemplo da vitalidade da Geografia da Religião Norte-Americana pode ser vista através das ações e projetos do grupo *Geography of Religions and Belief Systems* (GORABS), que reúne diversos professores especialistas de todo os EUA e do mundo. Pertencente a *Association of*

desenvolvimento de parte desta agência investigativa ser realizada em solo norte-americano. O que veio a concretizar-se graças ao Programa de Doutorado Sanduíche no Exterior (PDSE) da CAPES, e ao Prof. Dr. Thomas A. Tweed da *The University of Texas at Austin*, que prontamente aceitou fazer parte deste projeto.

Assim, visando tanto aprofundar nossos referenciais teóricos acerca do espaço sagrado, como sintonizar uma Geografia da Religião mais ampla, é que passamos um período de aproximadamente oito meses na *The University of Texas at Austin*, vinculado ao *Department of Religious Studies*, e sob as coorientações do Prof. Tweed.

Durante este tempo em que tivemos a oportunidade de verticalizar nossos estudos⁴, observamos com mais detalhe como diferentes teorias espaciais articulam o fenômeno religioso; como também, refletimos sobre uma abordagem que mantivesse a Geografia da Religião em diálogo com temáticas e metodologias da Ciência da Religião/*Religious Studies*. Nesse sentido, com o auxílio do professor Tweed, outras perspectivas de pesquisa desta geografia da religião, aliada ao campo *religious studies*, se tornaram mais evidentes e possíveis. O que, através de algumas reflexões mais pontuais sobre espacialidades do cristianismo, deu-nos novo fôlego sobre “teorias” e abordagens espaciais no fenômeno religioso.

Com esse pano de fundo, e após minimamente termos desenvolvido a estrutura das teorizações deste trabalho, centramos nossa pesquisa em dois estudos de caso. As primeiras incursões a campo, destes estudos, foram em grande medida realizadas antes do período de doutorado sanduíche. E foram feitas em uma comunidade vinculada à Convenção Batista Brasileira, a Primeira Igreja Batista de Curitiba. As demais incursões foram realizadas no período em que passamos na *The University of Texas at Austin*, e foram feitas em uma comunidade filiada à *Southern Baptist Convention*, a *The Austin Stone Community Church*.

American Geographers (AAG), o GORABS foi criado para impulsionar o estudo geográfico do fenômeno religioso; que inclui diversas temáticas, tais como: estudos de grupos, cultura material e comportamento religiosos; abordagens das relações humano-ambientais sob uma perspectiva religiosa; etc. Cf. <<http://gorabs.org/>>

⁴ Para tanto, foram inestimáveis os diálogos, seminários, e contribuições dos professores e alunos de pós-graduação do referido departamento; mas em especial, foram imprescindíveis a disciplina *Space, Place, and Religion in the Americas* e as coorientações do Prof. Dr. Thomas A. Tweed. Tendo em vista nossa agência teórico-epistemológica, foi também indispensável podermos contar com o elevado acervo bibliográfico da *University of Texas Libraries*, a quinta maior rede acadêmica de bibliotecas dos EUA.

Assim, por este caminho, é que se construiu a presente tese; e fora estruturada, basicamente, em cinco capítulos. As seções da tese de maneira crescente vão interligar os passos dados nesse processo de pesquisa.

No primeiro capítulo fundamentar-se-á o lastro teórico e historiográfico traçado pela própria Geografia da Religião. Pois não sendo um campo de estudo novo, por sinal muito antigo, desde há muito arrebanha os mais diversos pesquisadores. Dessa maneira, num primeiro momento, emerge-se a discussão sobre os nexos que esta (sub)disciplina possui com a Geografia Humana e a Ciência da Religião; o que amplia de forma considerável a visão sobre o seu campo de atuação. Na sequência, ocorre o delineamento das (possíveis) raízes históricas da Geografia da Religião e a construção de uma aproximação mais detida nos contextos internacionais (europeu e norte-americano), bem como, na exploração das duas distintas linhas teóricas em solo nacional.

O segundo capítulo vai contemplar de forma direta parte da problemática a respeito do termo espaço sagrado. Nesse sentido, haverá o resgate de alguns especialistas em geografia da religião com o intuito de explorar suas contribuições teórico-conceituais sobre a ideia de espaço sagrado. Nesse processo, se exporá subsídios que foram/são representativos para o campo da Geografia da Religião e que por outro lado reafirmam as bases onde se erigiu a problemática da tese. Ainda nessa etapa, se vislumbrará uma possível solução para tal problemática; com as contribuições de um dos geógrafos da religião do contexto nacional, Sylvio F. Gil Filho. Isso levará a uma verticalização no pensamento e influências deste autor, que serão apresentadas na parte final do capítulo.

O terceiro capítulo é fruto do interesse em explorar a base teórica identificada nas influências filosóficas do geógrafo acima citado. Pois, como o leitor verá, ficará claro que, por meio dessa indicação filosófica, pode-se encontrar uma teorização capaz de suscitar novos horizontes para a ideia do espaço sagrado. E é por isso que, nessa secessão, a tese versará insistentemente sobre a Filosofia das Formas Simbólicas de Ernst Cassirer. E a partir dela, elaborará um substrato teórico-filosófico que terá como resultado o desenvolvimento da noção de “espaço sagrado como conformação simbólica”.

Com base nas discussões delineadas nas seções anteriores, é que nascerá o quarto capítulo. Por ele, se evidenciará algumas das teorias espaciais que dialogam com o fenômeno religioso; pontuando como é possível abordar a religião

através do espaço e este através da religião. Com esta última exposição, por meio de uma contraposição, mais ainda ficará claro como a filosofia *cassireriana* pode trazer avanços consideráveis aos estudos (espaciais) do fenômeno religioso. Na sequência, neste mesmo capítulo, se teorizará a respeito do espaço sagrado na perspectiva de uma categoria de análise da Geografia da Religião.

Nesse sentido, ao se ater às discussões de Gil Filho e à captura do olhar cassireriano sobre a “realidade” simbólica humana, ensejar-se-á assim o espaço sagrado como uma categoria de análise capaz de contribuir amplamente em pesquisas do fenômeno religioso, ao menos teoricamente. Pois, por este viés, a ideia de espaço sagrado não será mais vista unicamente como materialidade empírica e determinação físico-espacial; mas, de forma bem mais abrangente, evocará outras dimensões da experiência religiosa – fundadas não em uma localidade, mas no agir do homem religioso.

Ainda no quarto capítulo, a partir do espaço sagrado como categoria de análise, se estruturará uma metodologia “compreensiva”; e esta, sobre uma base fenomenológico-hermenêutica. Será entendida como “compreensiva” e fenomenológico-hermenêutica porque aponta processos que buscam não uma explicação objetiva e exata de um “objeto de pesquisa”, mas sim maneiras mais fluídas e perspectivas mais subjetivas de compreensão do fenômeno estudado; dando assim toda a atenção possível aos sujeitos da pesquisa e suas compreensões, sentidos, significados. Este caminho metodológico visará, entre outras coisas, a validação e o emprego prático das teorizações até então feitas. Assim, se valendo deste percurso de pesquisa, ainda dentro desta seção, se articulará dois estudos de caso: um em uma comunidade religiosa brasileira, a Primeira Igreja Batista de Curitiba (PIB Curitiba); e o outro, com uma comunidade religiosa estadunidense, a *The Austin Stone Community Church* (Austin Stone).⁵

⁵ A escolha das respectivas comunidades, especificamente, foi resultado de uma conjunção de fatores; tais como: a comunidade brasileira selecionada ser uma das igrejas batistas mais representativas do Estado do Paraná, e em boa medida, do Brasil também; bem como, um dos locais onde o pesquisador possui uma pertinente rede de contatos – facilitando o empreendimento investigativo; e, a comunidade estadunidense ser uma das igrejas evangélico-protestantes da cidade de Austin mais peculiares em relação à dinâmica espacial, também, ser filiada a “Convenção Batista do Sul” dos Estados Unidos, e localizar-se na cidade onde desenvolvemos nosso doutorado sanduíche PDSE-CAPES.

Nesse sentido, agora já no quinto capítulo, o foco recairá nestes estudos de caso. Os quais se constituirão dentro de uma ampla tradição batista.⁶ Ainda antes de diretamente se expor as incursões a campo, serão contextualizadas algumas das dinâmicas espaciais do protestantismo e da tradição batista. Somente após isso, é que se desenvolverão as aproximações práticas com a PIB Curitiba, Paraná, Brasil e com a Austin Stone, Texas, EUA.

Com o estudo destas comunidades, tem-se a pretensão de desnudar “realidades” religiosas típicas de um amplo protestantismo batista. Para isso, será construída uma perspectiva a partir de observações participantes, de análises discursivas e de entrevistas qualitativas com alguns de seus integrantes. Assim, por meio desta perspectiva, e alicerçados na ideia de “espaço sagrado como conformação simbólica”, explorar-se-á algumas possibilidades de compreensão do que poderia ser o “espaço sagrado batista”. Já no fim do capítulo, ancorados numa intensa investigação teórico-bibliográfica, haverá o desvelar de algumas das razões e motivos da configuração deste “espaço sagrado”.

Por fim, para arrematar o corpo textual desta tese, algumas considerações serão levantadas. Considerações estas que, principalmente, irão vislumbrar uma possível solução para a problemática inicial. Nesse sentido, a noção de “espaço sagrado” sendo concebida como uma conformação simbólica, e utilizada como uma categoria de análise, vai se mostrar como um caminho possível para estudos do protestantismo. Assim, se colocará em destaque uma aproximação ao fenômeno religioso protestante que não necessite alijar-se da ideia de espaço sagrado; muito pelo contrário, será por meio desta mesma ideia que uma compreensão muito mais apurada diligentemente surgirá.

*

*

*

Sabendo do grande desafio que é desenvolver uma pesquisa em que o próprio pesquisador pode ser considerado um *insider*, é que nos mantivemos, em cada etapa do empreendimento investigativo, lembrando nossa posição; e ao

⁶ A escolha da tradição batista se deu por alguns motivos principais: é uma das expressões evangélico-protestantes mais representativas na dinâmica religiosa contemporânea, destacadamente nos EUA e com um relativo destaque em solo nacional – aparecendo no último censo brasileiro (2010) como a denominação mais numerosa do protestantismo histórico (chamado pelo censo de igrejas evangélicas de missão); e, também, pela afinidade temática do presente pesquisador, sendo ele mesmo participante da respectiva tradição.

mesmo tempo observando-nos criticamente em todo esse processo. Por fazermos parte da tradição religiosa estudada, a ausência de algumas possíveis reflexões críticas poderá ser sentida pelo leitor; porém, nem tudo é só desvantagem, sendo integrante do “tema-objeto” de pesquisa, muitas outras dinâmicas e reflexões puderam ser alcançadas.

Nessa caminhada de pesquisa e reflexão o que se espera, mais que alcançar uma sugestiva solução à nossa problemática inicial, é proporcionar um percurso investigativo menos rígido e mais aberto às profundas experiências religiosas do universo protestante. Pois certamente com isso os estudos geográficos do fenômeno religioso só têm a ganhar. E mais importante que buscar nas teorizações desta tese todas as respostas, é almejar que elas encontrem “eco” no universo acadêmico e que contribuam de alguma maneira para futuras incursões.

1 GEOGRAFIA DA RELIGIÃO

As possíveis relações entre Geografia e Religião nem sempre estão bem claras; mas mesmo que não evidentes, elas existem e são incontestáveis. Basta olharmos para as ações humanas e veremos as dinâmicas espaciais e religiosas entremeadas. O pesquisador ao debruçar-se sobre a religião por um viés geográfico deve explorá-la não apenas em suas dinâmicas materiais, mas sim atentar principalmente para suas dimensões mais íntimas e sutis. Ao menos é o que arrazoamos ser o papel principal da Geografia da Religião.

Embora possamos considerá-la um campo autônomo, a Geografia da Religião é mais bem entendida como uma (sub)disciplina da Geografia Humana e disciplina(auxiliar) da Ciência da Religião. Tal postulação lhe garante certa liberdade metateórica, o que para os estudos a que se propõe é uma das mais coerentes possibilidades.

A Geografia da Religião apesar de ser posta em evidência no cenário acadêmico brasileiro apenas nos últimos anos, não é uma área nova nos estudos sobre religião. Suas primeiras formulações nos remetem às diversas cosmologias e protociência expostas pelos antigos pensadores gregos; porém, como a história revela, seu período formativo – e provavelmente o mais fértil – se deu no medievo através de várias obras teológicas. Mas sem dúvida é na modernidade, principalmente no século XX, que este campo de pesquisa geográfica se consolida – ou ao menos começa a deixar transparecer uma maior coerência acadêmico-científica, por vezes temática, teórica ou metodológica.

Vários paradigmas e teóricos contribuíram e vem contribuindo para a formação de uma Geografia da Religião integrativa e não monolítica. Por este prisma vale a pena observar, ainda que superficialmente, os contextos (norte)americano e europeu; pois são elucidativos para entendermos como trabalhos na perspectiva dessa subdisciplina se desenvolvem assumindo características próprias.

A dinâmica brasileira, peculiar, e já com um bom trajeto de pesquisa dentro dessa área, se constrói especialmente refletida em dois principais vieses: um que aborda o fenômeno religioso partindo, sobretudo, das dimensões objetivas; e outro

que procura partir das estruturas estruturantes do fenômeno, nesse sentido aborda dimensões mais subjetivas. Apesar de já haverem iniciativas para formação de um possível “terceiro viés” – através de alguns estudos da Ciência da Religião e da Teologia – panoramicamente são estes dois vieses que demonstram como vem ocorrendo a Geografia da Religião no Brasil.

Nosso objetivo no presente capítulo é proporcionar uma perspectiva de como a “Geografia da Religião” – ou o saber geográfico sobre religião – pavimentou seu trajeto até vir a ser “reconhecida” como um campo do saber válido. Ainda que nosso ponto de vista seja parcial e extremamente limitado, o que queremos, na verdade, é apenas evidenciar alguns dos meandros por onde este saber passou; e assim, minimamente perceber que Geografia da Religião não é um “modismo contemporâneo”, mas sim um vigoroso meio por onde podemos construir conhecimento acerca do fenômeno religioso e da dinâmica espacial humana.

1.1 GEOGRAFIA E RELIGIÃO, PRIMEIRAS APROXIMAÇÕES

Religião e Geografia podem ser compreendidas como saberes humanos distintos, mas com muitas relações. São duas formas de (re)ação no espaço: a religião normatiza alguns procedimentos dos homens em relação ao espaço; e, por sua vez, o conhecimento geográfico proporciona capacidades estratégicas de atuação no espaço. Os espaços de ação de ambas são os sociais, culturais, políticos, econômicos, etc. Vemos, assim, que essas duas formas de conhecimento atuam nas várias dimensões que circundam a vida comum do ser humano.

A fim de nos mostrar quão imbricado em termos religiosos e geográficos estão as questões cruciais da curiosidade humana, Linda K. Fischer e Lily Kong, uma das grandes pesquisadoras em geografia da religião da atualidade, iniciam seus trabalhos *The Geography of Religion* (1982) e *Geography and Religion* (1990), respectivamente, retomando um interessante trecho da famosa obra *Traces on the Rhodian Shore* de Clarence J. Glacken:

In ancient and modern times alike, theology and geography have often been closely related studies because they meet at crucial points of human

curiosity. If we seek after the nature of God, we must consider the nature of man and the earth, and if we look at the earth, questions of divine purpose in its creation and of the role of mankind on it inevitably arise. (GLACKEN, 1967, p.35).⁷

Nesta perspectiva, as ações humanas sobre o espaço, a fim de o entender, refletem um modo de pensar que, no caso da citação acima, remete às questões religiosas que buscam um sentido para este mundo: o “*propósito divino*”. Da mesma forma, as ações religiosas compartilham de questões geográficas, como as maneiras e estratégias de dispersão de sua fé ou as territorialidades exercidas por certas Instituições (GIL FILHO, 2006).

Assim, a relação entre Geografia e Religião é viva e visível. Sabendo que o ser humano age atribuindo significações sobre o seu espaço, a Geografia Humana busca, por intermédio da Geografia da Religião, aprofundar compreensões do fenômeno religioso; procurando apreender os processos religiosos na dinâmica espacial humana (HENKEL, 2005, p.12).

O homem no seu processo de adaptação com o meio marca a terra a partir de seu pensamento atribuindo sentido às realidades naturais e sobrenaturais. Deste modo o homo faber sapiens torna-se o homo religiosus. Em razão deste aspecto é necessário que uma parte da Geografia Humana estude o homem sob à influência da religião, ou seja, uma Geografia das Religiões. (GIL FILHO, 2007, p.208).

O que queremos dizer quando nos referimos à noção de religião caminha na mesma direção das considerações de Frank Usarski (2006), que adverte que não é adequado pensar em uma definição fechada do termo, pois o fenômeno religioso tem se manifestado na história com inúmeras diversificações e diferenças múltiplas. Considerando isso o autor visualiza o conceito de religião de quatro formas:

Primeiro, religiões constituem *sistemas simbólicos* com plausibilidades próprias. *Segundo*, do ponto de vista de um indivíduo religioso, a religião caracteriza-se como a afirmação subjetiva de que existe algo transcendental, algo extra-empírico, algo maior, mais fundamentalmente ou mais poderoso do que a esfera que nos é imediatamente acessível através do instrumentário sensorial humano. *Terceiro*, religiões se compõem de várias dimensões: particularmente temos de pensar na dimensão da fé, na dimensão institucional, na dimensão ritualista, na dimensão da experiência

⁷ “Nos tempos antigos e modernos, analogamente, teologia e geografia têm tido, em geral, estudos intimamente relacionados porque convergem em pontos cruciais da curiosidade humana. Se buscamos a natureza de Deus, devemos considerar a natureza do homem e da terra, e se olharmos a terra, questões do propósito divino em sua criação e do papel da humanidade inevitavelmente nascerão” (Tradução nossa).

religiosa e na dimensão ética. *Quarto*, religiões cumprem *funções individuais e sociais*. Elas dão sentido à vida, alimentam esperanças para o futuro próximo ou remoto, sentido esse que algumas vezes transcende o da vida atual, e com isso possui a potencialidade de compensar sofrimentos imediatos. Religiões podem ter funções políticas, no sentido ou de legitimar e estabilizar um governo ou de estimular atividades revolucionárias. Além disso, religiões integram socialmente, uma vez que membros de determinada comunidade religiosa compartilham a mesma cosmovisão, seguem valores comuns e praticam sua fé em grupos. (USARSKI, 2006, p.125-126. Reparação do autor).

Verticalizando um pouco mais a ideia de “religião”, para envolvê-la nas discussões geográficas, é importante também considerá-la “como o conjunto das atitudes e atos pelos quais o homem se prende e se liga ao divino ou manifesta sua dependência em relação a seres invisíveis tidos como sobrenaturais” (MARCHI, 2005, p.47).

O filósofo alemão Ernst Cassirer (1874-1945) ao citar Schleiermacher, uma das grandes influências teológicas do seu tempo, põe em pauta que “a religião surgiu do ‘sentimento de absoluta dependência do homem em relação ao Divino’” ([1944] 1994, p.152). Essa dependência ao Divino pode ser vista como a dependência de algo que garanta ao homem segurança e confiança na superação dos ditames da vida, levando-o a assumir determinados procedimentos para sua realização. A religião, que também claramente não se caracteriza somente por uma dependência humana em relação a forças superiores, mas expressa de forma viva a capacidade humana de explicar a sua própria existência, cumpre desde os primórdios uma função filosófica, pragmática e social.

Desde o início, a religião teve de cumprir uma função teórica e uma função prática. A religião traz em si uma cosmologia e uma antropologia; responde à questão da origem do mundo e da origem da sociedade humana, e deriva desta origem os deveres e as obrigações do homem. (CASSIRER, [1944] 1994, p.156).

Sob o viés de Cassirer ([1944] 1994), o homem tem a capacidade, ou necessidade, de viver em um universo simbólico que vai além de suas materialidades e racionalidades⁸. Ou seja, o homem não vive num universo

⁸ Tal assertiva, segundo o autor, traz uma nova perspectiva para a concepção de ser humano; ao invés da tradicional noção iluminista *animal rationale*, Cassirer advoga que a principal e inexplorada característica do ser humano é a sua dimensão simbólica, levando-o a considerar o ser humano como um ser simbólico; ou nas suas próprias palavras: *animal symbolicum* (CASSIRER, [1944] 1994, p. 50) – para aprofundamento das teorizações do referido filósofo discutiremos mais detidamente a sua filosofia no capítulo 3 “A Filosofia Cassireriana e o Espaço Sagrado”.

meramente físico, ele vive numa dimensão em que a arte, a religião, a ciência e a linguagem são partes de um complexo emaranhado da experiência humana; formando, ou articulando, o seu universo simbólico.

Na linguagem, na religião, na arte e na ciência, o homem não pode fazer mais que construir seu próprio universo – um universo simbólico que lhe permite entender e interpretar, articular e organizar, sintetizar e universalizar sua experiência humana. (CASSIRER, [1944] 1994, p. 359).

Nesta perspectiva o autor entende a religião como sistema simbólico capaz de construir significados a partir das impressões percebidas na vivência – gerando mundos simbólicos religiosos. Tais mundos – de significados – orientam a ação dos indivíduos como também do grupamento religioso. Assim, embora a religião possa ser uma dinâmica expressa pelo sentimento de dependência, como nos diz Marchi (2005) e Schleiermacher (*apud* CASSIRER, [1944] 1994), é na apreensão de Cassirer que encontramos uma compreensão abrangente o suficiente para abarcar tanto as dinâmicas imateriais – a exemplo da dependência – como as dinâmicas materiais expressas no agir social do grupo, sem ao mesmo tempo deixar de privilegiar a construção de sentido do fenômeno religioso.

Com base nesta compreensão de religião, a partir de Cassirer, podemos inferir seu grande potencial geográfico-social e filosófico. Nestes termos a religião apareceria como uma forma de conhecimento (entendimento simbólico) que gera ação – (re)construindo e (re)significando o mundo/*ambiente geográfico* através das experiências do homem religioso – nas dimensões física e simbólico-ideal.

Religion, as a symbolic form in all its variations, is closely linked to the construction of the world. It participates directly in the formation of social relations and the reproduction of social knowledge via a symbolic understanding of the geographical environment. (SAHR, 2001, p.57).⁹

Ao saber que a religião, além de construir um mundo de significados, provoca ações no espaço, a tendência do geógrafo é enquadrar o fenômeno religioso em dimensões puramente locais, funcionais e empíricas; logo, materiais. Porém, existem dimensões tão peculiares à dinâmica religiosa, como crenças em uma realidade “sobrenatural”, que não se expressam claramente no

⁹ “Religião, como uma forma simbólica em todas suas variações, está intimamente ligada com a construção do mundo. Participando diretamente da formação das relações sociais e da reprodução do conhecimento social via um entendimento simbólico do ambiente geográfico” (Tradução nossa).

espaço geográfico material, por isso difíceis de serem fixadas locacionalmente, mas que fazem todo o sentido para a vivência do fenômeno religioso. Uma abordagem geográfica que desconsidere tais profundas dimensões – ambicionando somente enquadramentos locais e funcionais – certamente tenderá a um juízo extremamente parcial. Pois como já nos alertava Chris Park (1994):

a geography that ignores what we might call 'the supernatural' neglects some of the most deeply rooted triggers of human behavior and attitudes, is blind to some critical dimensions of humanity and overlooks some profoundly significant implications of geographical patterns of human activity and behavior. (PARK, 1994, p.01-02)¹⁰.

Se notoriamente tal fenômeno (religioso) está além de suas implicações espaciais imediatas (GIL FILHO, 2004, p.253), a assertiva geográfica não deve conter-se somente nos limites materiais das feições espaciais. Mas deve de alguma forma explorar a dinâmica religiosa conciliando as práticas sócio-espaciais às dimensões filosófico-teológicas, por exemplo; como sugere Justin K. H. Tse (2013) ao propor o estudo das *grounded theologies* e falar das atribuições do geógrafo da religião:

the task of geographers who deal with religion is to reveal spaces, places, and networks as constituted by *grounded theologies*, performative practices of place-making informed by understandings of the transcendent. They remain *theologies* because they involve some view of the transcendent, including some that take a negative view toward its very existence or relevance to spatial practices; they are *grounded* insofar as they inform immanent processes of cultural place-making, the negotiation of social identities, and the formations of political boundaries, including in geographies where theological analyses do not seem relevant. (TSE, 2013, p.02)¹¹

Este viés propõe uma abordagem geográfica interessada na dinâmica espacial prática, mas também nas sutis dimensões da vida religiosa. Atentar para as

¹⁰ “Uma geografia que ignora o que podemos chamar de ‘o sobrenatural’ negligencia algo dos estímulos mais profundamente enraizados do comportamento e atitudes humanas, está cego para algumas dimensões críticas da humanidade e desconsidera algumas implicações profundamente significantes dos padrões geográficos de atividades e comportamentos humanos” (Tradução nossa).

¹¹ “a tarefa dos geógrafos que trabalham com religião é revelar espaços, lugares e redes constituídos por *teologias fundadas/fundamentadas/terrenas*, práticas performáticas da fundação de lugares formuladas pelo entendimento do transcendente. São *teologias* porque envolvem certa visão do transcendente, incluindo aquelas que possuem um ponto de vista negativo para com a sua própria existência ou para com as práticas espaciais; são *fundadas/práticas* por trazerem a tona processos imanentes da formação-de-lugar cultural, negociação de identidades sociais e formação das fronteiras políticas, incluso nas geografias onde análises teológicas não parecem ser relevantes.” (Tradução nossa).

idealizações do transcendente, para as crenças, para as teologias e experiências dos grupos religiosos se constitui como primeiro passo para conseguir melhor compreender as suas dinâmicas espaciais.

Nesse sentido, cabe a uma Geografia da Religião, que vasculhe além das formas aparentes, uma análise mais profunda do fenômeno religioso; considerando as dimensões não-visíveis do devir humano e também aqueles aspectos mais íntimos da experiência religiosa. Com bem explicita Gil Filho (2013, p.284) ao mencionar as duas hermenêuticas geográficas: “Há uma necessidade de superação da primeira hermenêutica geográfica do fenômeno religioso por demais estrutural, para que possamos construir uma segunda hermenêutica mais compreensiva na explicação do sentido do mundo da religião”.

Partindo das pretensões citadas acima, a agência geográfica que procure estudar o fenômeno religioso em tal detalhe deve ser um empreendimento não restrito metodologicamente. Ao passo que aberto a diferentes reflexões teórico-filosóficas também não deve perder o seu foco de estudo geográfico-social. Embora saibamos que tal iniciativa requer certa amplitude (trans/inter)disciplinar, podemos visualizá-la no esforço conjunto desempenhado por uma Geografia da Religião tida como subdisciplina da Geografia Humana e como disciplina auxiliar da Ciência da Religião.

1.1.1 Geografia da Religião, uma (sub)disciplina entre Geografia Humana e Ciência da Religião

Grande parte dos geógrafos tende a sublocar a Geografia da Religião na esfera da Geografia Cultural (LEVINE, 1986; STUMP, 2008); tal posição é assumida, em grande parte, 1) pela tendência de estudos geográficos do fenômeno religioso serem realizados por geógrafos culturais e 2) pelo forte impacto que a “virada cultural” causou nas ciências sociais, fazendo com que as temáticas da religião voltassem a ser abordadas pela Geografia sem o mesmo peso retaliatório sofrido outrora pelos paradigmas hegemônicos.

Ambos os fatores dão a entender que a Geografia Cultural/ Nova Geografia Cultural seria a mantenedora dos estudos de geografia sobre religião. Porém, por

possuir agendas de pesquisa e debates que desde muito circulam nos meandros da Geografia Humana (GALE, 2007), a Geografia da Religião pode e deve ser entendida mais propriamente como uma subdisciplina da Geografia Humana (HENKEL, 2005).

Isto posto, cabe ressaltar que além de evocar métodos, temas e bases filosóficas que vão além da Geografia Cultural, a Geografia da Religião possui lastro histórico tão consolidado quanto qualquer outra subdisciplina geográfica (FISCHER, 1982). Colocar a Geografia da Religião na esfera do subcampo científico da Geografia Humana é não restringi-la apenas aos movimentos culturalista ou humanista (ou demais outros) que erigiram formas específicas de estudos geográficos; mas sim deixá-la aberta para estudos com diferentes perspectivas.

A Geografia Humana, na sua acepção de estudo dos grupos/ indivíduos e suas sociabilidades/ espacialidades, fornece um arcabouço maior para as discussões da Geografia da Religião; mas também esta não deve privar-se de buscar horizontes teórico-epistemológicos em outros campos disciplinares (KONG, 2011, p.54). Como destaca Gil Filho (2013):

se a Geografia da Religião é uma subdisciplina da Geografia Humana com singularidade temática, seria pertinente a aplicação direta do categorial espacial usado em outras Geografias sem uma teoria geográfica da religião? Assumindo essa questão como um verdadeiro problema, a Geografia da Religião escapa ao debate restrito no interior da própria disciplina e avança para compor a discussão maior da Ciência da Religião. (GIL FILHO, 2013, p.283)

Assim não só a Geografia Humana embasa e fornece subsídios para as discussões metateóricas da Geografia da Religião, como também a Ciência da Religião, com seus temas e métodos, a incorpora como parte de seu quadro investigativo e teórico-epistemológico.

Mas que tipo de iniciativa científica é esta, chamada de Ciência da Religião¹², que aqui nos referimos? E como a Geografia da Religião se entremeia nesse empreendimento acadêmico?

¹² Com relação a nomenclatura Ciência da Religião, no singular como optamos, ou suas variações plurais: Ciência(s) da(s) Religião(ões), cabe ressaltar que a falta de consenso entre os especialistas com relação ao nome da disciplina/campo disciplinar se dá por sua própria diversidade interna, seja ela epistemológica ou apenas linguística (PASSOS; USARSKI, 2013, p.27). Para uma discussão mais aprofundada sobre as terminologias da Ciência da Religião, ver Camurça (2008) e Usarski (2006).

Entendendo que o fenômeno religioso é complexo e que a ciência subdividida cartesianamente é extremamente limitada, fica fácil notar que há um abismo entre a dinâmica religiosa e a pretensa compreensão oferecida pelas ciências sobre o fato religioso. Tal distância se torna ainda mais premente quando cada campo disciplinar procura por suas próprias forças e de forma isolada entender a realidade distante. A complicação aumenta exponencialmente quando a realidade a ser estudada é o fenômeno religioso.

Pensando em algumas alternativas que o proceder científico pode adotar para diminuir este abismo de sentido, provocado pela distância entre realidade e limitação científica, a investigação temática construída sob a tutela de várias formas de abordagem é uma das mais interessantes. Algo próximo dessa perspectiva se pode vislumbrar com a Ciência da Religião/ *Religious Studies* (CAPPS, 1995); que adotando como objeto de pesquisa a religião, não limita sua investigação à apenas um proceder científico específico, mas tendo um caráter “pluralista” conta com uma “abordagem polimetodológica” (USARSKI, 2007b, p.10).

Tal pluralidade interna não é um sintoma da falta de reflexão metateórica sobre a disciplina ou de desinteresse por sua autonomia institucional, mas uma consequência da complexidade, ou seja, da multidimensionalidade do seu objeto. (USARSKI, 2007b, p.10).

Surgida como estudos das religiões, de base filológica e histórica, a Ciência da Religião se consolidou dentro da dinâmica do pensamento europeu; que por vários motivos – no medievo interesses missionários/proselitistas e na modernidade inspiração por via da liberdade religiosa iluminista, por exemplo – possibilitou tanto sua organização como institucionalização. Embora considerada como “filha emancipada da teologia”, a Ciência da Religião se estabeleceu como campo disciplinar distinto e instituiu sua primeira cátedra nas últimas décadas do século XIX (USARSKI, 2006, p.24).

Para Frank Usarski (2006, p.126) a “Ciência da Religião é uma disciplina empírica que investiga sistematicamente a religião em todas as suas manifestações”. Nessa perspectiva, o referido autor advoga que a investigação deve ser baseada na experiência, partindo daquilo que se pode observar e que seu objetivo é:

fazer um inventário, o mais abrangente possível, de fatos reais do mundo religioso, um entendimento histórico do surgimento e desenvolvimento de religiões particulares, uma identificação e seus contatos mútuos, e a investigação de suas inter-relações com outras áreas da vida. (USARSKI, 2006, p.126).

Consideração um pouco diferente da do autor acima foi proposta por Marcelo Camurça (2008). Este, ao postular outra perspectiva para a Ciência da Religião, assegura que as disciplinas das Ciências Humanas que a compõe “seriam resguardadas no exercício pleno de sua *autonomia teórico-metodológica*, em torno de uma *área (inter)disciplinar* na qual o interesse comum dessas ciências seria a religião como *tema*” (CAMURÇA, 2008, p.61).

Camurça alavanca as possibilidades de pesquisa ao considerar a Ciência da Religião não como uma disciplina, mas como *campo (inter)disciplinar* amplo cabendo além dos Estudos Comparados das Religiões, Ciências Sociais, Psicologia da Religião e Fenomenologia, também os estudos “da Teologia e da Filosofia, com seus modos singulares de abordagem da religião: especulativo, dedutivo, apriorístico e axiológico” (2008, p.62).

Embora a Ciência da Religião – por combinar várias técnicas de outras disciplinas na investigação do mundo religioso – não tenha desenvolvido “técnicas autênticas de pesquisa”, conseguiu consolidar uma firme identidade (USARSKI, 2006, p.73). Aproveitando os conhecimentos e métodos de suas subdisciplinas e disciplinas auxiliares conseguiu formatar sua identidade não sob um método próprio, mas sob uma temática específica e assim constituir uma ciência “metodologicamente integrativa” (USARSKI, 2006, p.74).

Tal multiplicidade de referências [das subdisciplinas e disciplinas auxiliares] não é um amorfo conjunto de métodos e abordagens, porém (...) constitui o perfil adequado de um empreendimento intelectual que se devota a entender de modo o mais abrangente e profundo possível o complexo mundo religioso em suas manifestações históricas e expressões contemporâneas. (USARSKI, 2006, p.74).

A peculiar característica desta disciplina, ou melhor, deste campo (inter)disciplinar (CAMURÇA, 2008), é este fator integrativo entre as demais ciências, que num primeiro momento pode parecer desvantajoso, mas que tem se mostrado profícuo na busca pela compreensão do fenômeno religioso; pois esta mesma Ciência da Religião:

atua como uma ‘ciência integral das religiões’ que se constitui mediante um intercâmbio permanente com outras disciplinas cujo saber específico contribui direta ou indiretamente para um saber mais profundo e completo sobre a religião e suas manifestações múltiplas. (USARSKI, 2007b, p.10).

Dentro das várias disciplinas compreendidas na Ciência da Religião a Geografia da Religião prefigura, na visão de Usarski (2006), como uma disciplina auxiliar:

A Ciência da Religião tem estrutura multidisciplinar. Trata-se de campo de interseção de várias subciências auxiliares. A História da Religião, a Sociologia da Religião e a Psicologia da Religião são as mais referidas. Mas há outras, por exemplo, a **Geografia da Religião** ou a Economia da Religião (...). (USARSKI, 2006, p.127, grifo nosso).

Por suas características peculiares de análise das dimensões espaciais do ser humano a Geografia constitui-se como uma válida e importante ferramenta para o estudo da religião. Nesse sentido Usarski assevera: “a ciência da religião depende, em seu trabalho acadêmico, das análises, *insights* e resultados da geografia da religião. Um futuro de contatos mútuos trará lucro para ambos os lados” (USARSKI, 2007a, p.193).

Corroborando com a segunda parte da assertiva de Usarski, Henkel (2005) insiste que para uma maior eficácia dos estudos sobre o fenômeno religioso, a religião deve ser abordada por geógrafos no campo da interdisciplinaridade; e que “For the geography of religion, the most important neighboring disciplines are the sociology of religion and religious science. One could also add theology.” (HENKEL, 2005, p.06)¹³.

Esse espírito dialógico que pode haver entre Geografia Humana e Ciência da Religião, que deve ser buscado pelo pesquisador das espacialidades religiosas, é o resultado de um extenso lastro histórico e muito esforço intelectual despendido ao longo do tempo. Para as análises e estudos envolvendo Geografia e Religião, e esta agência intelectual ser reconhecida enquanto campo do saber, vários pensadores, estudiosos, intelectuais, religiosos, e em diferentes tempos históricos e contextos sociais, foram aos poucos formulando um “corpus” temático e teórico. Isto, além de proporcionar certa coerência investigativa, permitiu a constituição de um

¹³ “para a geografia da religião, as disciplinas vizinhas mais importantes são a sociologia da religião e a ciência da religião. Podendo também adicionar a teologia.” (Tradução nossa).

conhecimento válido dentro dos parâmetros acadêmicos – o que hoje podemos chamar de: Geografia da Religião.

1.2 GEOGRAFIA DA RELIGIÃO, UM OLHAR PANORÂMICO

O percurso traçado pela Geografia da Religião por vezes se confunde com o próprio caminho epistemológico da ciência Geografia. Na maioria das vezes os estudos geográficos, sobre a(s) religião(ões), se balizavam pelas tendências do momento; apesar da temática religião ser relegada algumas vezes como objeto secundário, ela sempre esteve presente nas abordagens da Geografia.

Antes de mergulharmos num panorama sobre a constituição da Geografia da Religião, cumpre ecoar o que Gil Filho (2013) bem ressaltou sobre as dificuldades e polêmicas inerentes a uma caracterização da subdisciplina aqui tratada:

Estabelecer um perfil da situação contemporânea da Geografia da Religião tem sido sempre uma tarefa não só difícil, mas sobretudo polêmica. Difícil porque não há como estabelecer um quadro suficientemente abrangente da história da subdisciplina sem necessariamente fazer escolhas, por vezes arbitrárias, de que literatura científica será referência ou ponto de partida. Polêmico, porque não há como não oscilar nos extremos da antinomia do “agnosticismo metodológico” por uma Geografia da Religião aceitável aos padrões hegemônicos da ciência geográfica – muito presente na perspectiva de ciência normativa – ou de uma visão de ciência compreensiva caracterizada pela suspensão do juízo normativo e uma ênfase na busca do sentido e significado. (GIL FILHO, 2013, p.275)

Sem a intenção de desviar desses percalços é que lançamos o nosso olhar sobre as raízes e desenvolvimentos da Geografia da Religião. A fim de contextualizar como se deram alguns desdobramentos dos estudos geográficos sobre a religião, pretendemos resgatar como o pensamento religioso, o raciocínio geográfico e a intenção de compreender o mundo estiveram por muito tempo intimamente ligados. Suas conexões certamente formaram a base para estudos subsequentes – numa transição entre herança religiosa e ares da razão científica iluminista – que gestaram o que viríamos a chamar de Geografia da Religião.

Conforme veremos nos parágrafos a seguir, alguns momentos da Geografia da Religião ficaram marcados por vieses característicos – como mesmo enfoque,

base filosófica específica ou ainda certa tradição de pesquisa. Isto levou alguns estudiosos a proporem denominações/classificações específicas para os diferentes saberes/estudos geográficos sobre religião feitos ao longo da história.

As denominações mais recorrentes entre os especialistas são: Geografia Religiosa, Geografia Eclesiástica, Geografia Bíblica, Geografia das Religiões e Geografia da Religião. Embora a nomenclatura não sugira uma ordem temporal, é possível visualizar certo percurso cronológico num panorama mais amplo. Ainda que se possa verificar uma sequência histórica dos estudos geográficos sobre religião, as denominações sugeridas servem muito mais para agrupar os estudos por temáticas, paradigmas ou formas de abordagem.

1.2.1 Proto-geografia da religião, Antiguidade e Medievo¹⁴

A Geografia, ou melhor, estudos de cunho geográfico, antes da fase moderna já se faziam presentes em trabalhos vinculados à religião: na antiguidade com alguns pensadores gregos (KONG, 1990, p.355); com o despontar da geografia árabe e muçulmana ainda no primeiro milênio da era cristã; com escolas monásticas célticas na alta Idade Média (PARK, 1994, p.08); e, principalmente no final da era medieval com vários teólogos (BÜTTNER, 1979).

Na antiguidade clássica, como propõe John D. Gay (1971), o que vemos é muito mais uma Geografia Religiosa do que uma Geografia da Religião; pois claramente aciona princípios religiosos em sua construção geográfica:

Religious geography, in which the basic element is religion and the land is thought to or made to conform to it, has existed since the ancient Greeks. Thus Anaximander, the first known Greek map-maker, looked on the world as a manifestation of a religious principle, namely the inviolability of the spatial order. One of the major tenets of religious geography was that a correspondence existed between the events and structures of the heavens and those of the world of men. (GAY, 1971, p.1)¹⁵

¹⁴ As nomenclaturas temporais – Antiguidade, Medievo e Modernidade – que estamos utilizando aqui e nas seções à frente, servem apenas para ilustrar alguns dos contextos por nós retratados; não as adotamos como marcas temporais inflexíveis, mas tão somente como parâmetros mínimos de compreensão histórica.

¹⁵ “Geografia religiosa, em que o elemento básico é a religião e a terra é pensada ou feita para se conformar àquela, tem existido desde os gregos antigos. Assim Anaximandro, o primeiro fazedor de mapas grego, visualizou o mundo como manifestação de um princípio religioso, nominado de inviolabilidade da ordem espacial. Um dos maiores pilares da geografia religiosa era que existiria uma

Não só este autor, como também Erich Isaac (1965) defendeu que os geógrafos da Grécia antiga, nos seus modelos cosmológicos, mapas e diagramas, refletiam uma visão de mundo moldada pela religião; e nesse sentido, suas produções acabavam por ser uma espécie de geografia religiosa. Esta forma de saber evidencia um conhecimento geográfico que incorporava ideais religiosos; nas palavras de Kong (1990, p.356): “Such concerns linking geography and cosmology in the mind of the religious person lay at the heart of early geography, and in that sense, a geography that incorporated religious ideas was evident from the earliest times.”¹⁶

O pensamento Ocidental na Idade média, influenciado grandemente pelo Cristianismo, trouxe em seu bojo alguns estudos geográficos sobre a religião. Embora tentasse se desvincular de uma abordagem mais religiosa, os estudos eram substancialmente produzidos por teólogos católicos e protestantes e consequentemente carregavam reflexões religiosas (LIVINGSTONE, 1988, p.279); segundo Manfred Büttner:

at that time practically all geographers were really theologians. Their thoughts were focused on theological aspects. Thus any change in their theological thinking necessarily resulted in changes in geographical thought. In other words: since contemporary geographers were concerned with a geography which was theologically oriented, different theological philosophies had to lead to different geographical conceptions. (BÜTTNER, 1979, p.152)¹⁷.

Neste momento o pensamento teológico direcionava os estudos geográficos. Segundo Park (1994), nesta época, principalmente nos séculos XVI e XVII, foi tão fértil e vasta a produção de trabalhos sobre geografia e religião, que o autor denominou o período de “Golden Age” (Era Dourada) da Geografia da Religião. Com tão profundas contribuições, sem dúvida, este momento foi o período formativo para

correspondência entre os eventos e estruturas dos céus e aqueles do mundo dos homens.” (Tradução nossa).

¹⁶ “Tais questões ligando geografia e cosmologia, na mente da pessoa religiosa, estão no cerne da geografia primitiva; e neste sentido, uma geografia que incorporou ideias religiosas já era evidente desde tempos remotos.” (Tradução nossa).

¹⁷ “naquele período praticamente todos os geógrafos eram realmente teólogos. Seus pensamentos estavam centrados em aspectos teológicos. Assim, qualquer mudança em seu pensar teológico resultava necessariamente em mudanças no pensamento geográfico. Em outras palavras: dado que os geógrafos dessa época estavam preocupados com uma geografia que era teologicamente orientada, as diferentes filosofias teológicas tinham que levar a distintas concepções geográficas.” (Tradução nossa).

o campo (BÜTTNER, 1974, p.164); por conta disso, ainda hoje é possível traçar as bases originárias de muitos estudos atualmente desenvolvidos. Porém, como Park bem notou, a vitalidade dos estudos geográficos sobre religião nesta era nunca mais fora recapturado ou reacendido (PARK, 1994, p.14).

Por vários motivos, entre católicos e protestantes, se fazia uma geografia com fins religiosos. Porém era nítida certa busca pela conciliação da realidade físico-natural com os preceitos bíblicos. Embora tais reflexões geográficas priorizassem a legitimação da religião dominante (Cristã) e por isso eram envolvidas em raciocínios teológicos, já conduziam à iniciativas de investigações empíricas – que seria fundamental para a organização da Geografia da Religião moderna (BÜTTNER, 1979, p.161).

1.2.2 Geografia da Religião na Modernidade

Nos períodos finais da Idade Média e início da Moderna, os estudos geográficos orientados teologicamente começavam a dar margem a uma Geografia Eclesiástica (KONG, 1990, p.357; PARK, 2004, p.09). Esta buscava principalmente mapear o espaço cristão no mundo, visando sua organização; como também descrever a influência de outras religiões, a fim de auxiliar nas ações missionárias do próprio Cristianismo (USARSKI, 2007a, p.178). Embora esta Geografia Eclesiástica se voltasse para a dinâmica espacial das religiões no mundo, seus interesses eram evidentemente de uma religião específica, a cristã.

Concomitantemente à Geografia Eclesiástica, emerge também uma Geografia Bíblica, ou Geografia Histórica dos tempos Bíblicos¹⁸. Esta, através da dinâmica arqueológica investigava a topologia bíblica; ou seja, buscava identificar regiões e determinar lugares que a Bíblia faz referência – o que evidenciava novamente o poder de influência da Igreja Cristã (ISAAC, 1965; KONG, 1990, p.357).

A partir do século XVII, em meio aos descobrimentos recentes do “novo mundo”, se fortalece a abordagem paradigmática de um tendência que ficou

¹⁸ Esta temática ainda hoje resguarda uma grande quantidade de apreciadores, principalmente dentro da comunidade religiosa cristã, como por exemplo: Andrade (2006); Money (2002); Ronis (1994).

conhecida como Escola Físico-teológica; que vinculava fortemente o pensamento religioso às análises geográficas (USARSKI, 2007a, p.177). Tal tendência, já antecipada na Antiguidade e na Idade Média, buscava nos fenômenos ambientais uma relação com o divino; mostrando que a Terra e toda sua geografia é fruto não do acaso, mas sim, da sabedoria de Deus – por isso propicia a vida (GLACKEN, 1959; KONG, 1990, p.357). A expressão dessa linha de pensamento foi forte o suficiente para influenciar inclusive um dos principais pensadores do início da geografia moderna, Carl Ritter (1779-1859) – que foi na Alemanha o primeiro professor catedrático em geografia. Segundo Usarski (2007a, p.177), Ritter pode afirmar com naturalidade que vislumbrar o “plano divino” na dinâmica da Terra era o objetivo de sua disciplina, o que enfatizava a força da “físico-teologia” naquele contexto.

Juntamente com o desenvolvimento da Escola Físico-teológica, esboçando seus primeiros passos nos séculos XVIII e XIX, surgiu a tendência do que podemos chamar de proto-determinismo geográfico; que procurava salientar a capacidade do ambiente em determinar algumas religiões. Esta tendência veio a concretizar-se como sendo o famoso *determinismo geográfico*; chegando a constituir-se num verdadeiro paradigma nos anos posteriores.

1.2.3 Geografia da Religião do século XX, início das discussões atuais

Dentro da dinâmica geográfica, ainda antes de sua constituição como ciência moderna, um dos movimentos mais marcantes foi sua ruptura com a teologia – promovida em parte pelo Iluminismo. Esse fato significou um grande salto epistemológico, principalmente quando o objeto de pesquisa se tratava da religião. Porém, não somente essa ruptura fora suficiente para elevar o status acadêmico da geografia da religião, mas grandes esforços intelectuais também foram necessários desde a abertura da primeira cátedra de Geografia na Universidade de Sorbonne, em 1809, “até que a geografia da religião chegasse a um nível digno de um empreendimento intelectual submetido ao rigor acadêmico moderno” (USARSKI, 2007a, p.178).

Embora já nos “fundadores” da Geografia moderna – Humboldt e Ritter, como também em Ratzel e La Blache – se encontrasse menção a religião, esta não era tratada de maneira substancial; não chegando a se constituir em uma Geografia da(s) Religião(ões), propriamente. Apenas em décadas posteriores ela começaria a ser visualizada como detentora de um “rigor acadêmico moderno”.

A virada do século XIX para o XX, nas ciências em geral, mas principalmente na Geografia, foi marcada com a forte tendência geodeterminista. Esta tendência direcionou também as análises no campo da Geografia sobre os estudos da Religião. Nesse sentido, mostrava as religiões e suas práticas como fruto do ambiente; ou seja, determinada por este. Um bom exemplo são os estudos de Ellen C. Semple (1911) e de Ellsworth Huntington (1945), que John D. Gay sumariza de forma interessante:

Both Semple and Huntington have argued that the desert environment has been the determinant in shaping the monotheism of Judaism, Christianity and Islam. However this view is largely discredited now (...). Few geographers are now concern with examining the effect of the environment on religion. The earlier enthusiasm on the part of geographers to explain religion as the product of the environment has been largely abandoned. (GAY, 1971, p.17-18)¹⁹

Apesar deste paradigma específico, que não perdurou nas décadas seguintes, pode-se observar a constituição de uma Geografia das Religiões – que era orientada aos estudos sobre determinadas religiões e seus ambientes; mas que não tentava geografizar a religião tomada no singular.

Embora para alguns especialistas (BÜTTNER, 1987; PARK, 1994, p.10) o termo “geografia da religião” tenha sido usado pela primeira vez em 1795 pelo geógrafo e pastor luterano Gottlieb Kasche, em seu livro escrito e publicado em alemão: *“Ideias sobre a geografia religiosa”* (USARSKI, 2007a, p.177), é no século XX, porém, que vemos a Geografia da Religião surgir como uma subdisciplina da Geografia Humana clássica; e que evidenciava a religião como produto da prática humana e resultado material (paisagem) da cultura religiosa (GIL FILHO, 2007, p.207).

¹⁹ “Ambos, Semple e Huntington, disseram que o ambiente desértico foi determinante em moldar o monoteísmo do Judaísmo, do Cristianismo e do Islamismo. Entretanto, este ponto de vista é amplamente desacreditado atualmente (...). Poucos geógrafos estão atualmente preocupados em examinar o efeito do ambiente sobre a religião. O entusiasmo inicial por parte dos geógrafos em explicar a religião como produto do ambiente tem sido amplamente abandonado.” (Tradução nossa).

Com relação à formação da Geografia da Religião, Usarski (2007a, p.178-179) enuncia três tarefas como “clássicas” na abordagem desta subdisciplina; estas tarefas, também vistas como teorias: *da divulgação*, *da dependência do ambiente*, e *da modulação do ambiente*, foram imprescindíveis na constituição de um “corpus” temático e teórico. A “teoria da divulgação” remete às elaborações da “geografia bíblica” e “geografia de missão” – fortemente influenciados por uma teologia cristã. A “teoria da dependência do ambiente”, constituída na primeira fase da geografia moderna, valeu-se do *geodeterminismo* – apregoando uma influência determinante do ambiente na dinâmica religiosa. Já a “teoria da modulação do ambiente”, fortemente defendida no período entre as duas guerras mundiais, buscava demonstrar os efeitos causados por religiões nos seus respectivos territórios (USARSKI, 2007a, p.180).

Uma caracterização semelhante oferecida a Geografia da Religião foi proposta por Manfred Büttner na década de 1970 e retomada por Lily Kong em 1990. Segundo estes a Geografia da Religião, mormente no decorrer do século XX, foi marcada por um ciclo dialético – tese-antítese-síntese: em que a “tese” consistiu no período em que a religião fora entendida como determinada pelo ambiente; a “antítese” quando a ênfase recaiu na influência da religião no mundo; e a “síntese” como sendo a recíproca rede de relações entre religião e o ambiente (KONG, 1990, p.358-59). Ou nas próprias palavras de Büttner:

First stage (thesis): The "explanation" of religion; a one-sided presentation of religion as determined by its environment (...).
 Second stage (antithesis): One-sided study of the opposite; researches into the moulding influence of religion on its (social, economic, etc.) environment to the point of shaping the settlement and landscape (...).
 Third stage (synthesis): Research into and demonstration of the reciprocal aspects of relationship. (BÜTTNER, 1974, p.168)²⁰

A ciência geográfica moderna, através de uma concepção mais humana, potencializou o surgimento de abordagens que se ativessem às variáveis que ligam o fenômeno religioso ao espaço geográfico. Um dos primeiros impulsos nessa perspectiva foi evidenciado no texto de Paul Fickeler “Questões Fundamentais na

²⁰ “Primeiro estágio (tese): A ‘explicação’ da religião; apresentação unilateral da religião como determinada pelo seu ambiente (...). Segundo estágio (antítese): Estudo unilateral do oposto; pesquisas da influência modular da religião em seu ambiente (social, econômico, etc.) ao ponto de moldar seu próprio estabelecimento e paisagem (...). Terceiro estágio (síntese): Pesquisa e demonstração dos aspectos recíprocos da relação.” (Tradução nossa).

Geografia da Religião”, publicado originalmente na Alemanha em 1947, em que o autor sugere análises geográficas voltadas às práticas da religião:

Se toda religião possui um lado que aborda a conduta pessoal (ético) e um lado que trata da adoração (cerimonial) – um aspecto interno e um externo, que podem ser contrastados, segundo Kant, como a “Igreja visível” e a “Igreja invisível” – então a geografia da religião trata acima de tudo da religião cerimonial, devendo lidar com as idéias cerimoniais de mais importante expressão geográfica. (FICKELER, [1947] 2008, p.08).

Nestes dizeres o referido autor direciona os estudos, de uma geografia da religião, para a dinâmica e lócus cerimonial – ao aspecto externo da religião. O cerne desta abordagem se mostra intimamente ligado a uma concepção de Geografia (Cultural) Tradicional; porém já esboçando novas tendências. Nesse sentido, a relação do fenômeno religioso com as diretrizes geográficas se estabelece no espaço – determinado local – onde as evidências cerimoniais se mostram visivelmente/externamente, uma cultura (material) manifestadamente religiosa.

Em 1948 o geógrafo francês Pierre Deffontaines em seu livro *Géographie et Religions*, nos mostra a grande influência paisagística que a cultura religiosa pode proporcionar; analisando igrejas, cemitérios, e outras representações religiosas concretas que evidenciam as relações culturais de determinados contextos. Cinco anos após a referida obra, Deffontaines publica o artigo “The Religious Factor in Human Geography” e nele revela como deveria ser a abordagem do geógrafo ao lidar com o fenômeno religioso:

Our task here is not to explore the origins of this creation of the mind but to bring into relief its visual and material consequences. For this creation of the mind, religion, by definition so far remote from all things material, came to have major repercussions in the physical world. Every idea tends to become force and translates itself into facts. These have been powerful enough, occasionally, to leave such important and enduring marks that they became a physical part of the *paysage* and gave it its special character. (DEFFONTAINES, 1953, p.27)²¹

²¹ “Nossa tarefa aqui não é explorar as origens deste produto da mente, mas salientar suas consequências visuais e materiais. Porque este produto da mente, a religião, que por definição é algo tão distante de tudo o que é material, veio a ter repercussões maiores no mundo físico. Toda ideia tende a se tornar força que se traduz em fatos. Isto tem sido forte o bastante para, ocasionalmente, deixar marcas importantes e duradouras que se transformam em parte física da *paysage* dando-lhe seu caráter especial.” (Tradução nossa).

Claramente Deffontaines busca as impressões materiais do fato religioso na paisagem (visual). Paul Claval de maneira elucidativa sintetiza o trabalho de Deffontaines sobre religião:

Pierre Deffontaines aborda a geografia religiosa através das marcas que esta imprime nas paisagens (igrejas, mesquitas, santuários, templos, cruz etc.) pelos obstáculos que ela impõe a certos gêneros de vida (obrigação do jejum na sexta-feira, interdição do álcool e do consumo de carne de porco, por exemplo), e pelos gêneros de vida que ela faz nascer (o dos padres ou dos monges). A religião não é nunca tratada nela mesma. (CLAVAL, 1997, p.91)

Em 1967 David Edward Sopher, importante figura intelectual no contexto da geografia da religião estadunidense, com a obra *Geography of Religions*, fala que a Geografia não comporta a experiência religiosa pessoal; mas pode estudar a Religião como um sistema organizado e moldado culturalmente, e também, como comportamento institucionalizado (SOPHER, 1967, p.01). Nesses termos, Sopher procura tratar a religião dentro de uma estrutura de quatro temas geográficos culturais:

Considered in turn are (1) the significance of the environmental setting for the evolution of religious systems and particular religious institutions; (2) the way religious systems and institutions modify their environment; (3) the different ways whereby religious systems occupy and organize segments of earth space; (4) the geographic distribution of religions and the way religious systems spread and interact with each other. (SOPHER, 1967, p.02)²²

Embora oriundas de contextos diferentes, estas primeiras abordagens mais contundentes sobre a religião, pela geografia moderna com Fickeler, Deffontaines e Sopher, revelam uma maneira tradicional de encarar o fato religioso. Por ela se dava grande relevância às características visíveis do fenômeno (cultura material); sendo na maioria das vezes uma descrição protocolar – dos lugares, ritos, manifestações e práticas religiosas – em seu viés mais formal (institucional) do que cotidiano. Frangelli (2010, p.33) ao mencionar alguns estudos de Rosendahl (2006) nos lembra que os autores desta abordagem mais tradicional da geografia da religião, devido aos paradigmas da época, eram unânimes em ressaltar que o conteúdo teológico-

²² “Considerados por sua vez são: (1) o significado do cenário ambiental para a evolução dos sistemas religiosos e instituições religiosas particulares; (2) a maneira que sistemas e instituições religiosas modificam seus ambientes; (3) as diferentes maneiras por onde sistemas religiosos ocupam e organizam segmentos do espaço terrestre; (4) a distribuição geográfica das religiões e a maneira de dispersão de sistemas religiosos e a interação de um com o outro” (Tradução nossa).

filosófico das religiões por si só não forneceriam base para uma análise geográfica rigorosa. Tal concepção nas décadas seguintes tenderia a uma mudança.

A partir da segunda metade do século XX, anos 60, 70 e 80, ocorre um florescimento de uma fenomenologia (religiosa) sob o prisma humanista-cultural. Nisto, evidenciou-se por parte de alguns geógrafos como Anne Buttimer e Yi-fu Tuan uma preocupação com a natureza da experiência religiosa – seja ela “essencialista” (TUAN, 1976b) ou existencialista (BUTTIMER, 1976). Usarski (2007a, p.79) nos mostra que, aliada a esta “tendência fenomenológica”, nos desdobramentos teóricos da geografia da religião também se fez presente, mas com pouca intensidade, a perspectiva da “geoteologia” (THOMA, 1970, *apud* USARSKI, 2007), ou “geopiedade” (TUAN, 1976a), ou ainda “geografia mítica” (SINGH e KHAN, 1999); que apontavam para conceitos espaciais construídos dentro de perspectivas doutrinárias específicas – como ideias, noções espaciais e raciocínios geográficos oriundos do pensamento de determinadas tradições religiosas.

O novo prisma, oriundo de uma geografia humanista-cultural, tornou-se um dos caminhos por onde a Geografia buscou romper o preconceito com o tema religião – bem evidente no âmbito do positivismo lógico e do estruturalismo marxista. Pois, no período em que a Geografia esteve massivamente sob a influência destes dois matizes filosóficos, houve uma estagnação no estudo do fenômeno religioso (GIL FILHO, 2007, p. 209).

Enquanto alguns paradigmas fizeram certo desfavor à Geografia da Religião outros movimentos epistemológicos, pelo contrário, auxiliaram o pensamento geográfico num resgate das discussões sobre religião de forma mais profunda. Em recentes décadas dois movimentos teórico-epistemológicos que abarcaram as Ciências Sociais tem se mostrado extremamente influentes na Geografia Humana, principalmente na Cultural. Alguns intelectuais falam de novos paradigmas, outros apenas de tendência, mas o fato é que a “Virada Cultural” e a “Virada Lingüística” têm se mostrado como alternativas eficazes aos paradigmas vigentes.

Mais conhecida como *cultural turn*, a “virada cultural” é uma forma de abordagem (movimento científico) que teve início dentro da etnologia nas décadas de 1960-70; não se restringindo apenas a este ramo científico, ela foi pulverizada nas Ciências Sociais de uma maneira ampla.

Uma das características principais da “virada cultural” foi colocar a cultura como um importante, se não o principal, fator explicativo dos fenômenos sociais;

dando a ela, a cultura ou fator cultural, a mesma importância na dinâmica social quanto fora dado à economia e à política (WARF, 2006, p.26). Outro ponto importante da “virada cultural” foram discussões e fomento de novas e mais abrangentes conceituações da noção de cultura, como também a forte demarcação de uma dimensão não-material da cultura (KUHLKE, 2006, p.79).

A “virada linguística”, segundo Sahr (2006), difundiu-se nas ciências sociais nos anos de 1970; deixando sua marca destacadamente em duas vertentes da Geografia Humana: na Humanista-cultural e na Crítica – principalmente no ambiente discursivo de língua inglesa. Basicamente, a “virada linguística” se constituiu em um destaque dado à linguagem nas produções humanas; visto que por ela manifestar-se-iam as representações de uma dada cultura. Com isso, os sentidos dos textos e dos espaços começaram a serem fontes de investigações geográficas. Neste viés a paisagem é vista como texto a ser lido e interpretado, nas literaturas evocam-se as relações sócio-espaciais, e teóricos versados em linguística são utilizados como fontes epistemológicas (STADELBAUER, 2009).

Tais subterfúgios teórico-metodológicos evidenciam-se enérgicos na confrontação dos paradigmas herdados pela Geografia contemporânea, ao passo que demonstram ser também atrativos e influentes nas discussões atuais. Estas formas de abordagem da realidade, que se destacaram em meados das décadas de 1980-90, impulsionaram estudos cuja temática religião não mais era vista de maneira subalterna.

Muito em virtude dessas novas perspectivas teóricas, na década de 1990 e início do século XXI, há uma retomada nos estudos da religião pela Geografia (LUNN, 2010, p.6). No âmbito internacional, diversos trabalhos procuraram novamente recolocar a religião na agenda das discussões geográficas – como os de Chris Park (1994; 2004), os de Roger W. Stump (2000; 2008) e os de Lily Kong (1990; 2010), por exemplo.

Segundo Park (2004), de maneira geral, ainda hoje, duas formas de aproximações são utilizadas para os estudos da Geografia e Religião. Uma é a *Geografia Religiosa*, que explora o papel da teologia e da cosmologia na constituição do entendimento do universo. A outra é uma *Geografia da Religião*, que não busca a religião em si, mas as muitas maneiras em que ela se expressa; mostrando-a como uma instituição humana. É neste viés que se explora os impactos social, ambiental e cultural.

Ainda, Park (1994, p.22-24) diagnostica que os trabalhos atuais geralmente são conduzidos por dois paradigmas específicos: o *modernismo* e o *pós-modernismo*; em que o primeiro estaria voltado mais para as discussões da geografia humanista-cultural e o segundo, relativamente, mais próximo da *new cultural geography*.

Roger W. Stump (2008, p.5) faz uma constatação interessante ao afirmar que desde os trabalhos de Deffontaines (1948) e Sopher (1967) a Geografia da Religião tem se tornado um campo de estudo bem estabelecido – inclusive com grupos especiais de investigação, conferências especializadas, jornais científicos online e um crescimento exponencial de literatura acadêmica. Stump (2008, p.5) enfatiza dois fatores predominantes que instigam os geógrafos a pesquisarem religião: a) a importância fundamental da religião como um elemento da cultura e b) o distinto caráter geográfico das várias dimensões das crenças e práticas religiosas.

O autor também menciona que os geógrafos, ao explorarem as espacialidades do fenômeno religioso, têm analisado várias facetas da experiência religiosa – que vão desde a difusão dos grupos religiosos aos significados e usos do espaço sagrado. E que isso tem criado um *corpus* teórico, que apesar de variado em conteúdo e método, “has acquired increasing coherence in recent decades, providing substantial insights into humanity’s diverse religious traditions and their relationships with the geographical contexts within which they have developed.” (STUMP, 2008, p.5)²³

A professora Lily Kong (2010) nos informa que nas últimas décadas, principalmente neste início de século XXI, a geografia da religião tem se mostrado como um grande mote dos debates geográficos. Segundo a referida autora, as grandes mudanças ocorridas no cenário hodierno, como a crescente urbanização e desigualdade social, a degradação ambiental, o envelhecimento populacional e o aumento das mobilidades humanas, produziram contextos em que as dinâmicas religiosas não são apenas coadjuvantes na trama, mas sim na maioria dos casos protagonistas.

Isso faz com que cada vez mais geógrafos trilhem os caminhos da geografia da religião. Segundo Ceri Peach (2002, p.255) as investigações geográficas sobre a

²³ “tem adquirido uma coerência crescente nas décadas recentes, provendo insights substanciais dentro das tradições religiosas e suas relações com os respectivos contextos geográficos em que se desenvolveram.” (Tradução nossa)

sociedade tenderiam, na primeira década do século XXI, a uma nova área de pesquisas: a religião. “Indeed, Peach (2006 [p.]353) believes that religion may now be ‘a more important variable for sociogeographic investigation than race or ethnicity’.” (KONG, 2010, p.756)²⁴.

Vendo como a dinâmica social está fortemente entrelaçada aos ditames religiosos e como na atualidade os estudos sociais parecem abrir um maior espaço para a questão religiosa, o que coloca em evidência os estudos da geografia da religião, Lily Kong (2010, p.756) indaga: “Has the geographical study of religion finally arrived?”²⁵. Sua indagação está ensejando duas questões: a) o grande movimento dos geógrafos da religião na última década; b) e que estes encontrando terreno fértil no bojo das mudanças globais e teóricas firmaram suas pesquisas.

1.2.4 Geografia da Religião, discussões internacionais nos contextos (norte)americano e europeu

Focando em dois contextos internacionais mais pontualmente, tanto os estudos da Geografia da Religião (norte)americana como europeia, apesar das inevitáveis ligações e influências, desenvolveram trabalhos com vieses peculiares às suas próprias dinâmicas sociais e religiosas.

Conforme levantamento feito por Stoddard e Prorok (2004) a Geografia da Religião, com foco no contexto (norte)americano, apresenta seus trabalhos construídos sob três principais ênfases: a) estudos do impacto da religião; b) estudos de distribuição da religião; e, c) estudos geográficos dos fenômenos religiosos.

A primeira perspectiva procura comunicar que crenças e práticas religiosas influenciam os ambientes naturais; bem como também suas próprias localizações e características especificamente econômicas, políticas, culturais, etc. Geralmente essas pesquisas querem demonstrar o potencial de impacto que a religião exerce no contexto ambiental e social. Exemplos desses estudos evidenciam a influência da religião na distribuição urbana e dos assentamentos agrícolas.

²⁴ “Na verdade, Peach (2006, [p.]353) acredita que a religião pode ser agora ‘a variável mais importante para investigação sócio-geográfica, mais que raça ou etnicidade’.” (Tradução nossa).

²⁵ “O estudo geográfico da religião finalmente chegou?” (Tradução nossa).

Nessa mesma perspectiva, geógrafos da religião possuem uma longa tradição em estudar o papel das crenças e comportamentos religiosos na formação das paisagens culturais; e como a pluralidade religiosa é estruturalmente importante nas paisagens urbanas. Recentemente esta tendência acrescentou aos seus estudos pesquisas sobre o papel da religião na composição de crenças, valores e atitudes para com a questão ambiental (STODDARD; PROROK, 2004, p.761).

A segunda perspectiva (norte)americana, estudos de distribuição, trabalha principalmente com dados de filiação religiosa; demonstrando numericamente as proporções populacionais das religiões. Na maior parte das vezes organizam suas produções nos chamados “atlas ou enciclopédias de filiação religiosa”. Atualmente suas pesquisas estão estreitamente ligadas às novas tecnologias cartográficas, que facilitam a organização e visualização dos dados.

Tais estudos são extremamente importantes; porém a grande maioria carece de análises mais profundas, visto que muitas vezes se limitam a apresentar dados sem reflexões mais verticalizadas. Esta abordagem, mesmo sendo um importante recurso nos estudos sobre religião, não possui um fim em si mesmo; o que provoca sempre a necessidade de estudos complementares que ultrapassem apenas visualização dos números, tabelas e mapas de filiação religiosa (STODDARD; PROROK, 2004, p.761-62).

A terceira perspectiva dos trabalhos de geografia da religião (norte)americana, estudos geográficos dos fenômenos religiosos, agrupa pesquisas que querem entender e explicar as variações espaciais nas populações, feições e atividades tidas como religiosas. Nesse sentido, muitos estudos exploram fatores associados ao pertencimento a organizações religiosas; e outros, procuram nas construções e feições religiosas questões geográficas capazes de clarificar o referido fenômeno.

Estas pesquisas desenvolvem também estudos voltados a uma parte significativa das estruturas institucionais, àquelas motivadas pelo fenômeno religioso, como escolas, cemitérios, etc., que de uma forma ou de outra estão ligadas à dinâmica das organizações religiosas.

Dentro das temáticas dessa terceira perspectiva, atualmente uma grande atenção tem sido dada à questão dos lugares sagrados – aquelas porções da terra, pontualmente localizadas, tidas pelos fiéis como território santo/sagrado. Pois estes além de contarem com uma dinâmica interna peculiar, geralmente submetida aos

ditames de uma crença, desenvolvem certo poder de atração – que leva a formação de rotas de peregrinação. A intenção original desses trabalhos é compreender as relações espaciais do fenômeno religioso na interação social (STODDARD; PROROK, 2004, p.763).

Com diferenças significativas, em relação ao cenário (norte)americano, no contexto europeu (incluindo também sua parte oriental e sudeste) podemos verificar que mesmo sob a tese da secularização²⁶, muito influente neste contexto, a religião esteve presente nos estudos geográficos nas décadas passadas (STAUSBERG, 2008, p.36). E atualmente, sob a tendência da “individualização”²⁷, ainda apresenta-se com vigor (HENKEL, 2005, p.7-8).

Nesse sentido, duas perspectivas de estudos dentro da geografia da religião europeia, principalmente no contexto da geografia social, têm se feito notórias: a “*concret studies*”, voltada principalmente para a dinâmica empírica; e a “*post-modern studies*”, que se atem mais aos sentidos (HENKEL, 2005, p.13).

A primeira aborda o fenômeno religioso de maneira mais “rígida”. São estudos concretos que se aproximam de pesquisas sócio-religiosas empíricas (abordagens típicas de uma “tradicional geografia social”) e que se dedicam a dar uma interpretação sócio-histórica às paisagens religiosas; procurando evidenciar suas marcas e mudanças materiais no espaço/paisagem – de maneira especial nas estruturas espaciais das instituições. Também investigam as ligações entre os hábitos e estilos de vida religiosos e o comportamento político e econômico, em grande parte das vezes com uma conotação puramente social (HENKEL, 2005, p.13).

A segunda perspectiva refere-se aos estudos de caráter pós-moderno, estreitamente vinculados a chamada *New Cultural Geography*; esta abordagem busca decifrar o real significado das diversas construções religiosas com relação à formação da identidade e comportamento espacial dos fiéis; procura dessa maneira tratar a religião em sua base de sentido, objetivando, por sua vez, identificar o

²⁶ Com base nas ideias do sociólogo alemão Max Weber (1864-1920), que pressentia que o processo desencadeado pelo Iluminismo Europeu culminaria no deslocamento da religião da sua posição central na dinâmica social, a tese da secularização parte da noção de que o desenvolvimento da sociedade europeia ocidental, com seu “racionalismo ocidental”, levaria a um desencantamento do mundo e que com o passar do tempo isto extinguiria a religião – sendo este o “irreversível processo de secularização”. (HENKEL, 2005, p.6).

²⁷ Em termos gerais, a tese da individualização implica que o processo de modernização levaria a um cessar da religião na esfera pública; passando a religião a atuar em nichos privados – individuais. (HENKEL, 2005, p.9).

significado simbólico de paisagens e manifestações religiosas (HENKEL, 2005, p.13).

1.2.5 Geografia da Religião, sua dinâmica atual no Brasil

Assim como as dinâmicas (norte)americana e europeia que atualmente possuem estudos em Geografia da Religião com características específicas e relativamente distintas, no Brasil os trabalhos nessa subárea geográfica também contam com suas particularidades. Apesar das inestimáveis influências de ambos os contextos, (norte)americano e europeu – em seu viés tradicional e atual –, a dinâmica brasileira construiu uma abordagem diferencial. Não sendo monolítica, a Geografia da Religião no contexto brasileiro apresenta discussões teóricas e abordagens que passam, mormente, por dois vieses distintos; representados principalmente por dois centros institucionais, bem como por seus mentores: o Núcleo de Estudos e Pesquisas sobre Espaço e Cultura (NEPEC), da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, liderado pela professora Zeny Rosendahl; e o Núcleo de Estudos em Espaço e Representações (NEER-Curitiba) e o Núcleo Paranaense de Pesquisa em Religião (NUPPER), ambos ligados à Universidade Federal do Paraná e representados pelo professor Sylvio Fausto Gil Filho.

No editorial da Revista de Estudos da Religião²⁸ de junho de 2009, sobre Geografia da Religião, Gil Filho (2009a) ao comentar sobre as perspectivas e abordagens dessa subdisciplina geográfica nos informa que o renascimento experimentado pela Geografia da Religião, ocorrido no contexto do debate entre os geógrafos brasileiros no início do século XXI, foi em grande parte impulsionado pela “virada cultural” e pela “virada linguística” que se deram no movimento da Nova Geografia Cultural no Brasil. E que a partir desse renascimento os dois vieses, referidos acima, ficaram evidentes:

Atualmente, algumas tendências são discerníveis na Geografia da Religião: parte dos geógrafos a considera como tema da Geografia Cultural e se concentra nas abordagens geradas no interior da própria disciplina; outros

²⁸ A Revista de Estudos da Religião (REVER) é uma Publicação Eletrônica do Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUCSP. Cf. <<http://revistas.pucsp.br/index.php/rever>>

pendem mais para uma autonomia como subdisciplina da Geografia Humana com métodos e abordagens próprias, em um diálogo maior com outras disciplinas que pesquisam o fenômeno religioso. (GIL FILHO, 2009a).

Estas duas tendências, que vêm ocorrendo especificamente nas pesquisas geográficas sobre religião no Brasil, acabam por evidenciar respectivamente duas perspectivas teóricas distintas²⁹: uma que “busca apreender as manifestações espaciais do fenômeno religioso a partir das formas religiosas já impressas na paisagem”; e outra que “busca compreender as manifestações religiosas partindo das dimensões estruturantes e do caráter fenomenológico e, posteriormente, das estruturas estruturadas da religião” (SILVA; GIL FILHO, 2009, p.76). Os trabalhos *Hierópolis: o sagrado e o urbano* de Zeny Rosendahl (1999a) e *Espaço Sagrado: estudos em geografia da religião* de Sylvio Fausto Gil Filho (2008) exemplificam essas distintas perspectivas.

Ao centrar suas abordagens nos reflexos espaciais visíveis da religião, Rosendahl (2002, 1999b, 1997) procura conciliar a aceção mais mística do fenômeno – entendido pela autora como noção de sagrado e este como projeção cultural – com sua aparição à dinâmica social; proporcionando uma geografia da religião ocupada em decifrar as aparições do sagrado: “Deste modo podemos definir o estudo geográfico da religião, como nos diz Rosendahl (1994, 2002), como um estudo voltado para a compreensão da manifestação espacial do sagrado” (FRANGELLI, 2010, p.34).

Frangeli (2010) continua sua reflexão, sobre a abordagem de Rosendahl, procurando esclarecer que tal “manifestação” deve ser entendida como:

uma combinação entre a motivação religiosa na criação, modificação ou destruição de determinados lócus, objetivando satisfazer um impulso religioso em produzir, reproduzir e influenciar simbolicamente certos lócus a fim de cumprir com essa necessidade de união do homem com a sua religiosidade. (FRANGELLI, 2010, p.34)

²⁹ Cabe ainda mencionar que já ocorrem iniciativas com vistas à construção de uma “possível” terceira perspectiva teórico-epistemológica da Geografia da Religião no Brasil – oriunda de estudiosos da Ciência da Religião e Teologia. Embora estas áreas do saber também estejam contribuindo com a discussão geográfica sobre o fenômeno religioso (Vide o “Dossiê Geografia da Religião – nova abordagem I e II” publicado em 2010 pela *INTERAÇÕES – Cultura e Comunidade* Revista de Ciências da Religião da Faculdade Católica de Uberlândia), tal iniciativa tem aparecido com certo vigor apenas nos anos recentes; o que nos leva a considerá-la ainda como uma proposta e não como uma “perspectiva já estabelecida”. Esta proposta, por hora, nos parece fundada mais próxima das reflexões teológicas do que das discussões geográficas e por isso pode realmente fundar um viés bem distinto das outras duas perspectivas citadas, enriquecendo sobremaneira a Geografia da Religião brasileira.

Com isso a comentadora suspende de forma sutil a autonomia do sagrado – autonomia esta que é característica do pensamento de Rosendahl (1997; 1999b; 2002) –, porém, mesmo assim, ratifica a ideia de que Rosendahl se vale de uma abordagem da religião a partir de formas religiosas já impressas na paisagem ao focar seu olhar primordialmente no “lócus” (e suas evidentes mudanças).

Com base nas propostas de Mircea Eliade (1907-1986)³⁰, Rosendahl se apropria da dicotomia sagrado-profano para construir sua abordagem geográfica:

De imediato reconhece-se a dicotomia que existe entre os termos [sagrado e profano]. O sagrado se apresenta absolutamente diferente do profano, isto é, o primeiro relaciona-se a uma divindade e o segundo, não. A palavra sagrado tem o sentido de separação e definição, em manter separadas as experiências envolvendo uma divindade, de outras experiências que não envolvem, consideradas profanas. (ROSENDAHL, 1999b, p.231).

Identificando as inúmeras recorrências do fenômeno religioso no espaço – entendido como fixação/extensão – a referida autora opera suas interpretações a partir da “ação do sagrado”:

Rosendahl (1994) identifica que entre os homens existe um conjunto de crenças e práticas que persistem ao longo dos tempos e que possuem uma natureza mística ou religiosa, fortemente atribuída a objetos consagrados e espacialmente delimitados, tanto em sua forma - no sentido de extensão-, como em sua fixação - no sentido de localizados em um lócus. A partir destas observações a pesquisadora procura definir a natureza qualitativa destes lócus diferenciados pela idéia de sagrado e pela sua manifestação no espaço. (FRANGELLI, 2010, p.34).

A linha teórica desenvolvida por Rosendahl enfoca principalmente as estruturas espaciais da religião e “nessa abordagem o elemento humano aparece como um fluxo em deslocamento cuja atuação é remetida a influência exercida pela organização topológica do sagrado” (SILVA, 2010, p.39). Por esta perspectiva, o indivíduo, o fiel, ocupa um papel circunscrito dentro das estruturas – seja do sagrado ou institucional – através de uma participação passiva na trama do fenômeno religioso.

Sem dúvida, com base nas abordagens brasileiras, a proposta de Rosendahl tem sido e é de grande valia para as pesquisas geográficas. Ao focar

³⁰ Mircea Eliade, romeno naturalizado norte-americano, foi um notável historiador e filósofo das religiões. Destacou-se ao trabalhar com a ideia de arquétipo no campo religioso e com a dualidade sagrado e profano.

primordialmente³¹ nas aproximações geográficas das dimensões espaciais, de lócus e distância, não relegar o sujeito – embora o trate de forma mais contida –, e se edificar na amplitude da própria disciplina, a autora propõe uma maneira específica de entendimento do fenômeno analisado; priorizando alguns aspectos constitutivos da dinâmica religiosa, os mais objetivos, e deixando em segundo plano outros, mais subjetivos.

Procurando promover uma abordagem geográfica que ofereça maior atenção aos aspectos subjetivos do fenômeno religioso, Gil Filho (2007) adverte sobre o perigo de fixarmos o fenômeno apenas nos enquadramentos físico-espaciais, auspiciando objetivação científica, não vislumbrando os “aspectos mais íntimos e subjetivos”:

Torna-se necessário preservar na análise os qualitativos que evidenciam o fenômeno religioso enquanto realidade própria da religião. Visto que em diversas abordagens há uma descaracterização da religião sob os auspícios da objetividade científica. Circunscrever o fenômeno religioso apenas em sua materialidade imediata é descuidar seus aspectos mais íntimos e subjetivos. Nossa premissa é que a análise do fenômeno religioso requer uma cognição especial, uma sensibilidade as suas nuances a fim de captar suas características mais sutis. O fenômeno religioso aparece mais nítido no plano do cotidiano. Não é suficiente que o fenômeno se apresente como matéria-prima da ciência que praticamos, é necessário penetrar nos seus sentidos últimos e compreender o que dizem. (GIL FILHO, 2007, p.212).

Na mesma perspectiva crítica do enunciado acima, Kong (2010, p.769) afirma que “geographers have tended to treat religion ‘as an object of empirical study’ (...) rather than to engage more deeply with the theological and philosophical underpinnings of belief.”³² A autora de certa maneira conclama os geógrafos a ir além da empiricidade-prática religiosa; que procurem, por assim dizer, compreender os sentidos da ação religiosa. Tal empreendimento por vezes pode causar certo desconforto teórico, por promover discussões de cunho mais abstrato; mas de forma alguma deve ser negligenciado pelos pesquisadores. O alerta de não se deter somente nas dimensões empíricas físico-materiais, mas ir a fundo às bases filosóficas e teológicas de certas crenças – buscando justamente captar suas características mais sutis –, pode além de garantir um conhecimento mais fidedigno

³¹ Se baseando na linha teórica de Rosendahl, Frangelli (2010, p.53) assevera que “o primeiro momento de um trabalho de geografia e religião seria identificar esse lócus qualitativamente diferente, ou seja, em primeira análise é esta manifestação que objetiva os estudos dos geógrafos da religião, para após esta confirmação se desembocar na análise específica de cada pesquisa”.

³² “geógrafos tendem tratar a religião ‘como um objeto do estudo empírico’ (...) ao invés de engajar-se mais profundamente com as bases teológicas e filosóficas de uma crença.” (Tradução nossa).

da respectiva fé, aproximar tal fato religioso de outros fenômenos complexos do universo humano (KONG, 2010, p.770).

Pensando na amplitude fenomênica da religião, a abordagem geográfica da religião pode se voltar às dinâmicas locais ou ritualísticas; ou pode explorar ideias além das análises geométricas e funcionais (GIL FILHO, 2004, p.253). Esta última afirmação se faz legítima, pois claramente a religião e toda sua dinamicidade estão envoltas em questões que ultrapassam os ditames espaciais – no sentido de materialidade exterior –. Embora toda discussão geográfica vise, de alguma forma, esclarecer as dimensões espaciais da vida humana, isso não significa que o pesquisador necessite ater sua investigação à dinâmica do espaço como enquadramento locacional; muito pelo contrário, a fim de alcançar um entendimento mais profundo da realidade, o geógrafo precisa partir para as instâncias estruturantes do espaço.

É dentro desse raciocínio que entendemos se constituir a segunda perspectiva teórica da geografia da religião no contexto brasileiro – característica dos recentes trabalhos de Gil Filho (2007; 2008; 2009b). Esta linha teórica propõe uma abordagem que, partindo de uma base fenomenológica das manifestações religiosas, se ocupa em grande parte das dimensões não visíveis da religião ao mesmo tempo em que destaca a ação humana na construção da sua realidade. “Presume-se que é pelo espaço de ação do fiel que se pode vislumbrar os espaços da religião, são as representações, as percepções do fiel em face do discurso religioso os estruturantes do fenômeno religioso” (SILVA, 2010, p.39).

Embora como constatado pela pesquisadora Frangelli (2010, p.58) Gil Filho tenha partido, em algumas de suas interpretações, pelas teorizações do teólogo luterano Rudolf Otto (1869-1937), não ficou restrito a elas, mas avançou epistemologicamente, com base na Filosofia das Formas Simbólicas de Ernst Cassirer, propondo uma Geografia da Religião direcionada aos mundos simbólicos (GIL FILHO, 2009b)³³. Pela característica peculiar da filosofia de Cassirer em compreender a Religião como uma forma simbólica capaz de significar as experiências dos indivíduos, Silva (2010, p.32) nos diz que “estudos que partem dessa abordagem tendem a direcionar seu enfoque sobre a ação humana conduzida por um modo religioso de pensar e de falar o mundo”.

³³ As influências do pensamento de Ernst Cassirer nos trabalhos de Gil Filho serão abordadas mais detidamente no próximo capítulo.

Assim, o que vemos dentro das discussões atuais da Geografia da Religião no Brasil, superficialmente expostas acima, é o fenômeno religioso sendo abordado por diferentes prismas de análises – cada abordagem com sua importância, limites e potencialidades.

Dessa forma percebemos que a religião tem ocupado uma posição cada vez mais relevante nos estudos geográficos nacionais; porém ainda carece de uma articulação e aprofundamento maior, não se avolumando unicamente em abordagens práticas, locacionais ou funcionais; mas que as utilize para análises das dimensões mais profundas da religião – como as realidades simbólicas e místicas.

A Geografia da Religião circunscrita a uma interpretação espacial da prática religiosa ou do conjunto de objetos religiosos da paisagem é limitada. Todavia, em seu sentido amplo, a prática religiosa se apresenta como um fenômeno da cultura humana inspirada na busca da transcendência ou imanência. A materialidade imediata da prática religiosa não é um fim em si mesmo, mas um meio inicial de compreensão da dimensão religiosa. (GIL FILHO, 2007, p.210).

Assim, entendemos que o papel preponderante da Geografia da Religião deve ser o de se ocupar com o fenômeno religioso visto como espaço de relações objetivas e subjetivas consubstanciadas em formas simbólicas mediadas pela religião (GIL FILHO, 2007, p.210). O que, em certo sentido, amplia a capacidade de compreensão do fenômeno; visto que se trata de uma Geografia da Religião que não fica limitada às formas materiais da cultura religiosa, mas que vai buscar nas estruturas estruturantes do fenômeno religioso uma compreensão.

*

*

*

Querendo construir uma abordagem dentro desta Geografia da Religião – que não se atenha apenas à dimensão material da religião, mas que vasculhe outras dimensões, quiçá estruturantes – é que buscamos uma categoria de análise, uma ferramenta conceitual, relativamente abrangente para construir nossa pesquisa. Pensando numa abordagem holística do fenômeno religioso pela perspectiva geográfica, e seguindo nosso alinhamento teórico, a melhor alternativa recai na categoria *Espaço Sagrado* inferida nos trabalhos de Gil Filho (2007; 2008).

Como veremos no próximo capítulo a noção de espaço sagrado está presente em distintas abordagens da Geografia da Religião e em cada uma delas

seu embasamento teórico-filosófico direciona, explicitamente ou não, sua interpretação. Isto revela que, de forma muitas vezes pouco aparente, as discussões metateóricas são extremamente relevantes na construção de uma abordagem científica e na formulação de seus conceitos, termos e categorias.

2 ESPAÇO SAGRADO

A noção de espaço sagrado é destacadamente, ao lado da ideia de paisagem religiosa, um dos conceitos mais utilizados quanto aos estudos geográficos sobre religião. Não conseguimos precisar quando ou com qual pensador se deu seu primeiro uso. O fato é que desde as primeiras elucubrações envolvendo religião e geografia, a ideia de um espaço qualificado distintamente por atributos supra-humanos já era evidente – ao menos dentro do pensamento religioso³⁴.

Embora a noção de espaço sagrado seja quase que indispensável às pesquisas da geografia da religião, ele não é unânime entre os estudiosos. Algumas de suas variações – sutis ou profundas – podem ser identificadas claramente através de distintos modelos, abordagens e teses empregadas no estudo do tema. As articulações e debates metateóricos sobre espaço sagrado evidenciam a amplitude conceitual, metodológica e pragmática que o termo evoca não apenas entre acadêmicos, mas também entre os próprios religiosos.

Observando mais atentamente, algumas concepções podem nos levar a considerar o espaço sagrado como o espaço da religião, em que o mesmo é destacadamente um espaço de ação institucional. Por outro lado, ao retirar a ênfase das instituições e recolocá-la nos adeptos/fiéis religiosos, pode-se identificar uma concepção de espaço sagrado mais voltada à ideia de espaço religioso; em que o destaque ficaria com as espacialidades da experiência religiosa individual ou do grupo. Por outro viés, evocando mais o lócus situacional como preponderante, o espaço sagrado também pode ser visto como determinação locacional; em que o foco recairia nas próprias determinantes físico-espaciais, em suas dinâmicas funcional e locacional. Tais concepções podem ser identificadas em autores como David E. Sopher e Chris Park, Roger W. Stump e Zeny Rosendahl, respectivamente.

Uma outra concepção, diferente das anteriores, pode ser identificada nos trabalhos de Sylvio Fausto Gil Filho. Com uma distinta teorização, o autor fornece argumentos para o entendimento de um espaço sagrado como determinação epistemológica. Compreendendo um pouco melhor o caminho teórico do referido autor, se detendo em sua trajetória epistemológica, é possível ver como o espaço

³⁴ Como na ideia semítica de paraíso, onde habitou o primeiro homem criado; ou na compreensão grega de Monte Olimpo, onde moravam os deuses.

sagrado ao migrar da concepção ontológica para uma epistemológica ganha amplitude e profundidade teórico-conceitual.

Com tais discussões, propostas neste capítulo, o que realmente queremos é fundamentar o emprego da noção de espaço sagrado; pensando-o prioritariamente como determinação epistemológica. Com isto, teremos a base para num segundo momento (capítulos à frente) o pensarmos como categoria de análise e conformação simbólica.

2.1 ESPAÇO SAGRADO, ARTICULAÇÕES E DEBATES

We say we build for God, but we build for ourselves. Sacred space makes us human. This is why the places we create to meet the divine are so fascinating. (CROSBIE, 2010, p.9)³⁵

Começar esta seção com a epígrafe acima, serve para nos mostrar que mesmo que a ideia de espaço sagrado possa num primeiro momento apontar para uma dimensão “religiosa espiritual”, talvez pelo seu qualitativo *sagrado*, ela na verdade fala de características bem humanas. Evidencia os anseios e desejos, expõe as paixões e ódios, enfim, é o reflexo de uma humanidade bem conhecida.

Tanto entre religiosos como entre acadêmicos, a noção de espaço sagrado evoca uma miríade de sentidos e formas – bem práticas e humanas ou puramente teológicas e “espirituais”. Entre os religiosos é fácil prever como a ideia de espaço sagrado, tomando diferentes contornos ao longo da história, pode ser crucial para suas determinações territoriais ou discursivas (HAMILTON; SPICER, 2005). Já entre os pesquisadores do fenômeno religioso, e em especial entre geógrafos da religião, tal conceito desde muito interessa; Isso se dá, em grande parte, porque o espaço sagrado é uma das maneiras mais destacadas por meio da qual um sistema de

³⁵ “Dizemos que construímos para Deus, mas construímos para nós mesmos. O espaço sagrado nos faz humanos. É por isto que os lugares que criamos para se encontrar com o divino são tão fascinantes.” (Tradução nossa).

crenças é reificado na superfície da terra e uma das mais visíveis estratégias de ordenação espacial (FISCHER, 1982, p.78).

Olhando com mais cuidado, veremos que embora o espaço sagrado seja uma fértil conceituação, ele não é unânime entre os especialistas da área. Como bem evidenciou Bret E. Carroll (2012) e Louis P. Nelson (2006), existem autores que validam o referido termo, enquanto outros o criticam veementemente. Um dos que o criticam é Peter W. Willians (2002), que em seu artigo *Sacred Space in North America* diz que o termo “espaço sagrado” tem perdido sua validade em virtude do seu uso em demasia e que, quando visto como uma categoria analítica, tem se tornado virtualmente sem sentido. Por outro lado, Roger W. Stump (2008), um dos mais destacados autores da geografia da religião na atualidade, e o próprio Nelson (2006), consideram o “espaço sagrado” como ferramenta conceitual útil e como categoria digna de aprofundamento acadêmico; visto que desempenha um profundo papel na imaginação e construção da paisagem religiosa (NELSON, 2006, p.2).

Segundo Nelson, existem dois modelos predominantes de interpretação do espaço sagrado: um ligado ao estudo comparativo da religião, que tem Eliade e sua compreensão de natureza ontológica do espaço sagrado como protagonista; e outro ligado às teorias estéticas, que em termos gerais apontam para a beleza como deflagradora da sensação do divino (NELSON, 2006, p.3).

Na obra que organizou, o mesmo autor destaca três teses essenciais que acompanham os estudos sobre o espaço sagrado Americano (mas que não se restringe somente a este contexto), sendo elas: a) *inscription* (inscrição), que pontua que o espaço se torna sagrado através das crenças e práticas; b) *identity* (identidade), que advoga uma ligação intrínseca do espaço sagrado às identidades sociopolíticas; e c) *instability* (instabilidade), que corrobora com a ideia de que os significados sagrados dos espaços não são estáveis (NELSON, 2006, p.06).

Outros autores, como David Blanks e Bradley S. Clough (2008), sugerem que na discussão a respeito da ideia de espaço sagrado, no mínimo dois fatores devem ser levados em consideração: o sentido e a função. Segundo tais autores, ambos os fatores podem variar em número e grau, dependendo da tradição religiosa abordada; mas apesar das variações, apresentam como características fundamentais as noções de *conexão* (com o divino e com os demais membros da comunidade de fé), *transformação* (da vida social e pessoal), *reflexão* (da imagem de um cosmos específico). O que se pode assegurar, segundo os autores, é que o

espaço sagrado organiza de forma efetiva a estrutura social; e mesmo que seus sentidos sejam vários, eles sempre performam os intentos da religião: “It can be concluded, then, that while sacred spaces cannot be narrowed down to particular forms or meanings, they do in their meanings and functions express fundamental values and principles, and in doing so, they perform the work of religion itself.”³⁶ (BLANKS; CLOUGH, 2008, p.5).

Em sintonia com a questão da forma e função, porém indo um pouco mais além, Belden C. Lane, em sua emblemática obra *Landscapes of the Sacred* (2002), aponta para alguns “axiomas” que emergem nos estudos sobre espaços/lugares sagrados. Segundo Lane, tais axiomas são categorias fenomenológicas que descrevem como os espaços/lugares são percebidos no processo de “mito-gênese”. O autor sugere quatro axiomas/princípios (ou regras), básicos e autoevidentes, que espelhariam as aproximações ao espaço sagrado, sendo eles:

a) O espaço/lugar sagrado é autônomo, ele não é escolhido, mas sim se autoescolhe; assim, “Sacred space, therefore, is a construction of the imagination that affirms the independence of the holy. God chooses to reveal himself only where He wills.”³⁷ (LANE, 2002, p.19);

b) O lugar sagrado é na verdade um espaço ritual, ou seja, é um lugar ordinário que ritualmente se faz extraordinário: “It becomes recognized as sacred because of certain ritual acts that are performed there, setting it apart as unique.”³⁸ (LANE, 2002, p.19);

c) O lugar sagrado é existencial e não ontológico, assim pode-se interagir sobre tal local e não necessariamente vivenciar sua sacralidade: “*sacred place can be tread upon without being entered*. Its recognition is existentially, not ontologically discerned. The identification of sacred place is thus intimately related to states of consciousness.”³⁹ (LANE, 2002, p.19); e,

³⁶ “Se conclui, então, que enquanto espaços sagrados não podem ser minimizados a formas e sentidos particulares, eles expressam, em seus sentidos e funções, valores e princípios fundamentais; e fazendo isso, performam o trabalho da própria religião.” (Tradução nossa).

³⁷ “Espaço sagrado, então, é uma construção da imaginação que afirma a independência do sagrado. Deus escolhe se revelar somente onde Ele quer.” (Tradução nossa).

³⁸ “Se torna reconhecido como sagrado por causa de certos atos rituais que são executados lá, separando-o como único.” (Tradução nossa).

³⁹ “*lugar sagrado pode ser pisado, sem ser adentrado*. Seu reconhecimento é existencial e não ontologicamente discernido. A identificação do lugar sagrado é, assim, intimamente relacionada a estados da consciência.” (Tradução nossa).

d) O lugar sagrado não é unidirecional e escalarmente restrito, seu impulso é tanto centrípeto como centrífugo, local como universal: “One is recurrently driven to a quest for centeredness – a focus on the particular place of divine encounter – and then at other times driven out from that centre with an awareness that God is never confined to a single locale.”⁴⁰ (LANE, 2002, p.19).

Com estes “axiomas” em mente, Lane (2002, p.42-44) fala sobre três modelos/tipos de aproximação teórica para entender o espaço sagrado: o *ontológico*, o *cultural*, e o *fenomenológico*. Cada um apresentando uma predominante base filosófica e metodológica.

O modelo *ontológico* interpretaria o espaço/lugar como inerentemente sagrado. Partiria mais precisamente das descrições dos fiéis e seria erigido nas percepções de lugar sagrado de dentro da própria crença religiosa. O *cultural* se voltaria mais para análises sociais, procurando as tensões e conflitos do espaço sagrado. Neste modelo o lugar não possui sacralidade intrínseca e sim é visto como uma construção social da realidade; assim, os lugares são, por este viés, vazios de qualquer sentido inerente – são campos neutros, mas cheios de possibilidades semânticas.

Já o modelo *fenomenológico* buscaria dar voz ao lugar, dando visibilidade às características do próprio local; entendendo, assim, que os lugares participariam ativamente na percepção que é construída a partir deles. Por este modelo eleva-se a importância do corpo/corporeidade na experiência do lugar, enfatiza-se a conexão entre a geografia do lugar e aquele que o experimenta e, como resultado disso, estabelece a integridade do local no processo humano de percepção espacial.

Segundo Lane (2002, p.45), as três perspectivas, *ontológica*, *cultural*, e *fenomenológica*, não são obrigatoriamente excludentes, mas sim necessárias para um bom entendimento do que é o espaço/lugar sagrado. São olhares muitas vezes divergentes, mas que possibilitam enxergar a multidimensionalidade do fenômeno espacial religioso.

Numa aproximação semelhante, Veronica Della Dora, em seu artigo *Engaging Sacred Space: experiments in the field* (2011), apresenta uma interessante síntese sobre as abordagens do espaço sagrado. Segundo a autora (2011, p.165)

⁴⁰ “Um é recorrentemente dirigido à questão da centralidade – focando no lugar particular do encontro divino – e em outros momentos dirigido para fora do centro, com uma preocupação de que Deus nunca está confinado em um local singular.” (Tradução nossa).

três principais correntes de investigação são identificáveis nos estudos sobre espaço sagrado: a) a *structuralist* (estruturalista), tendo como base as teorias de Mircea Eliade e por meio da qual o espaço sagrado é entendido como uma “ontologia dada”; b) a *postmodern* (pós-moderna), com um forte viés antropológico e que reivindica um entendimento socialmente construído do espaço sagrado; e c) a *more-than-representational* (mais que representacional), que inclui recentes trabalhos de geógrafos culturais focados em aspectos emocionais, experienciais e numinosos do espaço sagrado.

Segundo Della Dora, a abordagem “estruturalista” se constrói basicamente sob a visão *eliadeana* de que o pensamento religioso se articula na precisa e substancial distinção entre sagrado e profano. Nesse sentido, “sacred space emerges as a relatively well-defined ontological given, as a self-bounded entity territorially fixed around an ‘axis mundi’ and articulated through a transcultural geometry of boundaries, pathways and thresholds”⁴¹ (DELLA DORA, 2011, p.166). E assim, segundo a autora, se projeta um espaço sagrado como “container territorial estático”.

Já a abordagem “pós-moderna” vem nas últimas décadas problematizando as fronteiras entre espaço sagrado e espaço secular. Ela também faz a crítica à abordagem de base *eliadeana*, tendo em vista esta ter elevado em demasia a noção de sagrado, fazendo tal abordagem não encontrar mais sentido ou forma nas demais forças mundanas do dia a dia; restando para um profícuo estudo do espaço sagrado apenas a afirmação ou negação do sagrado (DELLA DORA, 2011, p.166-167). Segundo a autora, uma das mais significantes mudanças que esta abordagem apresenta pode ser vista pela tendência de muitos antropólogos pós-modernos:

“postmodern” anthropologists have moved away from the Eliadean “substantial” understanding of sacred space as an “ontological given” towards its “situational” or poststructuralist conceptualization as a social construction: as a crossroad of different (and often conflicting) narratives, meanings and social practices. (DELLA DORA, 2011, p.167)⁴²

⁴¹ “espaço sagrado emerge como um dado ontológico relativamente bem definido, como uma entidade autocercada territorialmente fixa em torno de um ‘axis mundi’ e articulado através de uma geometria de fronteiras, caminhos e portais transculturais” (Tradução nossa).

⁴² “antropologistas pós-modernos têm se afastado do entendimento ‘substancial’ eliadeano de espaço sagrado como algo ‘ontologicamente dado’, indo para sua ‘situacional’ ou pós-estruturalista conceituação como uma construção social: como um entrecruzamento de diferentes (e as vezes conflitante) narrativas, sentidos e práticas sociais (...)” (Tradução nossa).

E segundo a autora (2011, p.167) seria através destas práticas, expectativas e significados que o espaço sagrado se tornaria algo vivo, vibrante. O espaço sagrado, por esta perspectiva, não seria mais “algo lá fora”, mas sim um entrecruzamento de discursos.

Ainda que a abordagem “pós-moderna” desafie consideravelmente a fixa dicotomia *eliadeana*, ampliando o espectro conceitual do espaço sagrado e desvelando sua complexidade, Della Dora (2011, p.167-168) diz que ao tornar o sagrado em um simples resultado ou força social e o espaço sagrado um mero capital religioso, esta mesma abordagem minimiza e falseia aspectos inefáveis da experiência espiritual do espaço sagrado – aspectos estes que o torna único e distinto em vários quesitos.

A abordagem “mais que representacional”, segundo Della Dora (2011, p.168), se refere a uma nova onda de experimentações (em grande parte fenomenológica) em geografia cultural. Tais experimentações têm se engajado principalmente com aspectos religiosos e do sagrado, desafiando ambos os determinismos sociais e narrativas estruturalistas. Ainda segundo a autora, esta onda não deve ser diretamente associada ao senso tradicional de “retorno de-ontológico” à perspectiva do *insider* e à poética do sagrado; ainda que se busque a compreensão de aspectos religiosos que transcendam sentido e representação – como aspectos numinoso ou emocional.

Assim, a autora ratifica: “Spatially speaking, unlike in Eliade’s structuralist narrative, these aspects are not ‘ontological givens’, and thus are not necessarily confined to a self-bounded sacred space starkly opposed to profane space, but they can be articulated and sustained within the ‘ordinary secular’.”⁴³ (DELLA DORA, 2011, p.168).

Tendo em vista a amplitude de expressões, possibilidades e desafios destas três correntes de abordagem, Della Dora (2011, p.181) sem reservas constata: “Sacred space is a complex and elusive concept.”⁴⁴.

Tanto os modelos e teses expostos por Nelson (2006), como os fatores e características de Blacks e Clough (2008), ou os axiomas e modelos de Lane (2002),

⁴³ "Espacialmente falando, diferente da narrativa estruturalista de Eliade, estes aspectos não são 'ontologicamente dados' e, assim, não estão necessariamente confinados a um espaço sagrado autocercado e invariavelmente oposto ao espaço profano, mas sim podem ser articulados e sustentados pelo 'secular ordinário'." (Tradução nossa).

⁴⁴ “Espaço sagrado é um conceito complexo e elusivo.” (Tradução nossa).

ou ainda as abordagens de Della Dora (2011), nos mostram a fertilidade dos estudos, articulações e debates, voltados ao espaço sagrado. Mesmo que estas aproximações tracem caminhos teórico-metodológicos, por vezes, muito similares, ainda assim demonstram a grande amplitude e variedade de pesquisas sobre o tema.

*

*

*

Com o intuito de não apenas visualizar como alguns pesquisadores traçaram os seus caminhos metodológicos, mas de perceber com um pouco mais de detalhe como alguns construíram/constroem as noções de espaço sagrado é que nos encaminhamos às próximas seções. Tendo como pano de fundo, a diversidade teórico-metodológica, vista acima, é que buscaremos diferentes (ou, nem tão diferentes assim) concepções do espaço sagrado. Mergulhando com mais acuidade em algumas obras referenciais para o campo da Geografia da Religião, pretendemos observar mais de perto o espaço sagrado visto como espaço da religião, como espaço religioso, como determinação locacional e, por fim, como determinação epistemológica.

2.2 ESPAÇO SAGRADO COMO ESPAÇO DA RELIGIÃO

Ao tratar da atuação religiosa, dentro das pesquisas geográficas, há por parte de alguns pensadores a forte tendência em considerar a religião do ponto de vista de sua organização institucional do espaço; enquadrando-a, e muitas vezes reduzindo-a, como uma simples força institucional – como veremos em David E. Sopher. Outros, porém, como Chris Park, procuram ultrapassar esses limites adentrando um pouco mais nos meandros conceituais das próprias crenças; mas no entanto continuam a olhar a religião, sob a noção de espaço sagrado, mais institucionalmente do que de outra forma. Tentando entender melhor os pontos de vista dos dois teóricos citados, bem como suas diferenças, propomos discutir de maneira mais profunda suas concepções de espaço sagrado. O que nos levará a

perceber que suas abordagens se referem mais precisamente a uma geografia das religiões.

2.2.1 O conceito de espaço sagrado a partir de David Edward Sopher

No intuito de resgatar, não de forma pormenorizada, algumas concepções próprias da Geografia da Religião Tradicional, de base (norte)americana e fortemente ligada à Geografia Cultural, é que trazemos a ideia de espaço sagrado presente numa das obras fundantes deste subcampo: *Geography of Religions* de David Edward Sopher (1967). Além da sua profunda influência nas pesquisas de geografia sobre o fenômeno religioso, sua linha teórica é bastante exemplar no que tange aos estudos empreendidos durante boa parte da segunda metade do século XX pela Geografia da Religião.

Sopher quando trata da organização religiosa do espaço⁴⁵, propõe a seguinte assertiva: “Some societies follow what appears to be a sacred pattern in transforming earth space. In this process, various kinds of sacred space may be distinguished and delimited” (1967, p.47)⁴⁶. O referido autor constrói suas análises sempre tendo o panorama de várias religiões; nesse sentido, dificilmente delimita conceitualmente termos amplos como no caso da noção de espaço sagrado – visto que cada tradição religiosa possui características específicas com relação à sua compreensão de sagrado e a sua organização espacial.

Com vis a construir uma abordagem ampla o suficiente para abarcar, então, várias possibilidades do fenômeno, Sopher trabalha a partir de certa sistematização do espaço sagrado – ainda que especificamente o termo “espaço sagrado” seja pouco usado pelo autor.

Dentre algumas propostas, o referido geógrafo nos oferece as noções de *lugar sagrado*, de *centro religioso* e de *circulação de peregrinos* como integrantes de uma estrutura organizacional do espaço sagrado. Embora Sopher avance nos estudos da sistematização do espaço religioso, tendo em conta outras noções como

⁴⁵ Discussão presente no quarto capítulo “*The religious organization of space*” da sua obra *Geography of Religions* (1967).

⁴⁶ “algumas sociedades seguem o que parece ser um padrão sagrado de transformação do espaço da terra. Neste processo, vários tipos de espaço sagrado podem ser distinguidos e delimitados” (Tradução nossa).

circulação cultural e comercial ou *autonomia e hierarquia* de sistemas religiosos, para nossa análise os primeiros conceitos se adéquam melhor a noção e dinâmica do espaço sagrado.

Sopher, considerando que existe uma espécie de sacralização do espaço em diversos sistemas religiosos, nos informa que nas religiões tribais e de características étnicas o que se destaca são suas construções míticas de espaços sagrados. Nesse sentido, tais construções míticas “idealizadas” constituiriam o que podemos chamar de “geografias míticas” ou “geografias sagradas”; que produzem, principalmente através da ritualização, uma noção de espaço, espaço sagrado, que não é o reflexo direto da realidade material vivida, mas, mesmo sendo construções da imaginação religiosa, envolvem a sacralização de elementos da geografia terrestre⁴⁷ (SOPHER, 1967, p.47).

Embora Sopher lance esse comentário sobre “espaços sagrados” próprios de uma geografia mítica da imaginação religiosa, para ele a noção de espaço sagrado tem a ver com uma demarcação prática, territorial; tem a ver com determinado lugar, centralidade religiosa e atração de peregrinos. E nesse sentido, a demanda do grupo religioso é que estabeleceria os espaços (enquadramentos com seus limites físicos-materiais) destinados a sua religião; através do poder atrativo/repelente da “manifestação do sagrado”.

Assim, para Sopher é mais próprio a designação “lugar sagrado” (*sacred place*) ao invés de espaço sagrado quando se intenta explorar a relação mais sagrada ou santificada dos fiéis com o referido local. Visto que por ter características de ser pontualmente demarcado e possuir limites fortemente estabelecidos, em virtude da manifestação de algo superior sagrado/santificado, o referido espaço se individualiza tornando-se lugar (restrito).

Within a group's ecumene, particular places may be associated with a manifestation of sacred power. The sacred may be generalized in trees, rocks, hills, lakes, and grottoes, or may appear specifically in places associated with some sacred person or event. Sacred power can be attractive, making the place a shrine, or terrifying and repellent, making the place taboo and even accursed, forbidden to all with the possible exception of protected ritual specialists. (SOPHER, 1967, p.49).⁴⁸

⁴⁷ Sopher exemplifica tais noções de espaço, oriundos de geografias míticas ou sagradas, com as ideias de Paraíso, Jardim do Édem, Valhalla, os Campos de Elísio, Hades, Inferno, etc. (SOPHER, 1967, p.47).

⁴⁸ “Dentro do ecúmeno de um grupo, lugares particulares podem ser associados com a manifestação do poder sagrado. O sagrado pode ser generalizado em árvores, pedras, colinas, lagos e grutas; ou

Trabalhando dentro das teorizações de Mircea Eliade, Sopher ainda levanta a ideia de que é comum a mudança de domínio religioso sobre determinado lugar e a percepção de sagrado permanecer – provavelmente em decorrência de sua origem arquetípica. Nas palavras de Sopher: “Such a transference of sanctity is common” (1967, p.50)⁴⁹, enfatizando que a mudança de santidade, não o local, de um domínio religioso para outro distinto seria natural⁵⁰. A tese é que lugares sagrados tendem a permanecer sagrados independentemente da mudança do sistema religioso (SOPHER, 1967, p.50).

Sopher amplia sua abordagem à noção de espaço sagrado ao constatar a possível mudança do *lugar sagrado* para *centro religioso*.

Sacred places become religious centers as simple ethnic religious systems evolve into more complex ones. The religious centers, which become the primary foci of sanctity, may supplant the diffuse sacred places of the preceding simple religions, or they may merely supplement them. (SOPHER, 1967, p.50).⁵¹

Com a ideia de o espaço sagrado exibir uma característica de *Centro religioso*, Sopher parte para outro viés de análise; em que o foco do espaço/local sagrado recai principalmente em duas características: de santidade e, sendo assim, dotado de uma dinâmica puramente religiosa capaz de suplantiar expressões mais simples de sacralidade; e/ou de capacidade de atração social, comercial ou de efervescência intelectual – intimamente ligadas à dinâmica religiosa –, capaz de promover a evolução da vida urbana e, assim, possibilitar a superação de seus limites religiosos.

The expansion of systems like Catholic Christianity and Islam into lands not previously urbanized provided the impulse to town formation around religious centers. The church in northern Europe from the sixth to the ninth

pode aparecer especificamente em lugares associados com alguma pessoa ou evento sagrado. O poder sagrado pode ser atrativo, fazendo do lugar um santuário, ou terrível e repelente, fazendo o lugar um tabu e igualmente maldito, proibido a todos com a possível exceção dos especialistas protegidos ritualmente.” (Tradução nossa).

⁴⁹ “tal transferência de santidade é comum” (Tradução nossa).

⁵⁰ Como exemplo Sopher lembra que nos primeiros momentos do islamismo, algumas Igrejas e Templos Zoroastrianos foram convertidos em Mesquitas, seguindo a idéia de que “o papel dos lugares sagrados sobrevive às mudanças da religião” (SOPHER, 1967, p.50).

⁵¹ “Lugares sagrados se transformam em centros religiosos assim como sistemas religiosos étnicos evoluem para sistemas mais complexos. Os centros religiosos, que se transformam em foco primário da santidade, podem suplantiar os difusos locais sagrados de religiões simples precedentes, ou podem simplesmente suplementá-los” (Tradução nossa).

century and in Hispanic America in the sixteenth, seventeenth, and eighteenth centuries created religious centers which were at the same time centers of both urbanizing and civilizing processes.

The role of religious centers in different religious systems and the circumstances of their growth follow no set pattern. Religious systems which are purely sacred foci should be distinguished from those which are organizational centers or religious capitals. (SOPHER, 1967, p.51).⁵²

Sopher ao enfatizar a distinção entre os focos dos centros religiosos nos mostra o quão amplo pode ser o papel destes espaços; que apesar de terem prerrogativas religiosas acabam, em determinadas circunstâncias, por extrapolar seus domínios originais. O autor entremeia a questão de que apesar de na origem os espaços sagrados (locacionalmente determinados por uma “manifestação do sagrado”) serem instituídos por uma dinâmica religiosa – geralmente ritual –, acabam muitas vezes articulando questões políticas ou econômicas, distantes de seu foco primeiro.

Em virtude da atração desenvolvida pelo espaço/lugar sagrado tanto por possuir certa força de sacralidade como por ser em muitas vezes um centro religioso, a *Circulação de peregrinos* surge como uma terceira característica da idéia de espaço sagrado em Sopher:

A religious center has particular geographical importance because of the strong centripetal flow of traffic it may generate. A circulation system is set up that may augment significantly the flow of traffic in existing patterns; or it may cut across other circulation patterns associated with commercial, administrative, and military networks. This religious circulation promotes secondary flows of trade, cultural exchange, social mixing, and political integration, as well as certain less desirable flows, such as the spread of epidemic diseases. (SOPHER, 1967, p.52).⁵³

⁵² “A expansão de sistemas como o Cristianismo Católico e o Islã em terras não previamente urbanizadas proveu um impulso para a formação de cidades em volta dos centros religiosos. A igreja do norte da Europa do sexto ao nono século e na América Hispânica nos séculos XVI, XVII e XVIII criaram centros religiosos que eram ao mesmo tempo centros de ambos os processos de urbanização e civilização. O papel dos centros religiosos em diferentes sistemas religiosos e circunstâncias de seu crescimento não seguem um conjunto de padrões. Centros religiosos que estão puramente focados no sagrado devem ser distinguidos daqueles que são centros organizacionais ou capitais religiosas” (Tradução nossa).

⁵³ “Um centro religioso tem particular importância geográfica por causa do forte fluxo centrípeto de tráfego que pode gerar. O sistema de circulação é configurado para poder aumentar significativamente o fluxo do tráfego dos padrões já existentes; ou pode cortar através de outros padrões de circulação associados com redes comerciais, administrativas e militares. Esta circulação religiosa promove um fluxo secundário de transações, mudanças culturais, misto social e integração política, bem como certos fluxos menos desejáveis, como propagação de doenças epidêmicas” (Tradução nossa).

Com a ideia de *circulação de peregrinos*, o autor novamente salienta o poder atrativo destes pontos nodais da trama da dinâmica religiosa; e mais, dá movimento a tal dinâmica ao inserir a referida circulação. Esta movimentação, que pode ser impulsionada por diferentes fatores, tem um centro aglutinador que viabiliza tanto demandas religiosas (dos peregrinos) como político-sociais – como na promoção da urbanização ou da intensificação de fluxos diversos.

Assim, com as três características – lugar sagrado, centro religioso e circulação de peregrinos – componentes da noção de espaço sagrado em Sopher, notamos que um dos pontos chave da proposta do autor é mostrar o espaço sagrado como espaço (delimitado) da religião ou das religiões. Pois ao conduzir seus raciocínios enquadrando em um *lugar* (pontual) a “manifestação do sagrado”, salientar uma possível superação deste lugar como sendo *centro* (ponto exato) religioso e, por fim, aludir, devido certo poder atrativo, o movimento de *circulação* (circuito) de peregrinos, Sopher ratifica que a emergência do espaço sagrado se dá num enquadramento espacial localizável fisicamente.

2.2.2 O conceito de espaço sagrado a partir de Chris Park

Seguindo uma linha de pensamento muito parecida com a anterior, fortemente baseada na abordagem cultural do fenômeno religioso, a noção de espaço sagrado de Chris Park, principalmente contida em sua obra *Sacred Worlds: an introduction to geography and religion* (1994), é a que nos devotaremos a analisar.

Chris Park parte do pressuposto de que a noção de espaço sagrado é uma das mais proeminentes dimensões geográficas da expressão religiosa; tendo em vista uma grande variedade de religiões designarem certos lugares como sagrado ou santo. O impacto dessa dimensão religiosa na dinâmica social é extremamente relevante, pois envolve desde os fiéis locais e distantes (peregrinos) até a escala das autoridades governamentais – no sentido de garantirem a integridade de alguns locais e fluxos. Isto faz com que boa parte dos geógrafos da religião se volte ao referido tema (PARK, 1994, p.245).

Park nos lembra que a grande maioria dos estudos sobre esta temática foi erigido sobre as concepções de Mircea Eliade, principalmente com base na sua obra *O Sagrado e o Profano* ([1959] 1992). Chris Park também é mais um dos que aderem a esta linha teórica, recorrendo principalmente a duas noções *eliadeanas* para contextualização de seus levantamentos: *hierofania* e *teofania*. Segundo o autor, tais noções auxiliam na distinção dos tipos de eventos que designaram certo lugar como espaço sagrado – sendo o primeiro atinente a eventos que consideram uma direta manifestação da divindade na terra (determinado local) e o segundo relativo a eventos em que alguém recebe mensagens da divindade e interpreta para outros (PARK, 1994, p.245).

Park inicia considerando que: “religious belief in nature as the home of gods has elevated particular dimensions of the natural world to the status of sacred space” (PARK, 1994, p.245)⁵⁴. Com esta referência o autor coloca em evidência a Ecologia Religiosa⁵⁵, e ressalta a tendência humana em fazer distinção entre duas dimensões: o “mundo conhecido” e o “mundo desconhecido”:

It seems to be part of the human psyche to divide the world into a known realm and an unknown realm, because all cultures through history have done so. Religion in some ways serves as a bridge between the two realms, which Isaac (1967)⁵⁶ proposes are separated by temporal and spatial gates. Rites of passage (particularly death) are gates in time, and sacred places (such as sacred rivers) are gates in space. Thus, he argues, specific features of the real world are also located in the mythical world and through sacred places we root the unknown world within the known world. (PARK, 1994, p.246).⁵⁷

Assim, o autor, agora citando Cristinger (1965), considera que existem muitas maneiras de ter acesso a este “mundo desconhecido” e que as religiões se

⁵⁴ “a crença religiosa na natureza como morada dos deuses tem elevado dimensões particulares do mundo natural a um status de espaço sagrado” (Tradução nossa).

⁵⁵ Segundo Park a Ecologia religiosa se baseia na crença de que o mundo natural é parte integrante e não parte integrante da divindade ou divindades que o criaram. Segundo o autor isto se reflete na adoração de toda ou parte da natureza por muitas religiões – particularmente as históricas. Algumas o fazem, nas palavras de Park (1994, p.246), “through the belief that god and nature are one and the same thing, others through the belief that nature is the dwelling place of the gods, and yet others through the belief that nature is a window to the gods that allows believers to see them at work and to have regular (and often intimate) contact with them.”

⁵⁶ ISAAC, Erich. Mythical geography. *Geographical Review*, Vol. 57, 1967, p.123-125.

⁵⁷ “Isto parece ser parte da psique humana dividir o mundo em um reino conhecido e um reino não-conhecido, porque todas as culturas através da história têm feito isto. A religião de alguma forma serve como uma ponte entre os dois reinos, que Isaac (1967) propôs estarem separados por portais espaciais e temporais. Ritos de passagem (particularmente de morte) são portais no tempo e lugares sagrados (como rios sagrados) são portais no espaço. Assim, ele argúi que, feições específicas do mundo real são também colocadas no mundo mítico e através de lugares sagrados nós enraizamos o mundo desconhecido dentro do mundo conhecido” (Tradução nossa).

valem em grande parte das noções de espaços sagrados (e também tempos sagrados) para conseguir este acesso. Desta forma, “sacred space is much more than hallowed ground because it symbolizes and sometimes embodies the gateway to the unknown. It has a practical as well as a conceptual relevance” (PARK, 1994, p.246)⁵⁸.

Nesse sentido, a ecologia religiosa – evidente em diversas religiões⁵⁹ – integra tais mundos numa dinâmica de veneração da natureza, em que rios, cavernas, grutas, rochas, montanhas, colinas, florestas, árvores, corpos celestes, etc., dão substancialidade a noção de espaço sagrado.

Tendo em vista que a expressão do espaço sagrado varia grandemente através do espaço e do tempo, Park em seus estudos, objetivando um melhor entendimento da dinâmica religiosa, avança para questões do tipo: por que e como o espaço sagrado é designado? E por que é importante? Refletindo sobre estes pontos, teoriza a respeito das “propriedades do espaço sagrado”, que seriam: *definição, classificação, seleção, designação e proteção/preservação* (PARK, 1994, p.249-253).

Com o fim de encontrar uma definição útil, Park (1994, p.249-50) resgata os estudos de Jackson e Henrie (1983) para entender o espaço sagrado como:

that portion of the earth's surface which is recognized by individuals or groups as worthy of devotion, loyalty or esteem. Space is sharply discriminated from the non-sacred or profane world around it. Sacred space does not exist naturally, but is assigned sanctity as man defines, limits and characterizes it through his culture, experience and goals. (JACKSON; HENRIE, 1983, p.94).⁶⁰

Entendendo que não há uma resposta clara a questão central de “o que define o sagrado ou santidade de um lugar”, Park (1994, p.250) se vale dos argumentos de Tuan (1978) e considera que o verdadeiro significado do “sagrado” vai muito além de imagens estereotipadas de templos e santuários, pois no nível da

⁵⁸ “espaço sagrado é muito mais que solo sagrado porque simboliza e às vezes incorpora portais para o desconhecido. Isto tem uma relevância prática, bem como conceitual” (Tradução nossa).

⁵⁹ Park (1994, p.246-249) exemplifica citando as antigas religiões dos Gregos, Romanos e Bretões, a maioria das religiões tribais, os Budismos Koreano e Chinês, o Hinduísmo, o Shintoísmo Japonês, algumas ramificações do Cristianismo, em fim, a grande maioria das religiões, de uma forma ou de outra, demonstram certa veneração pela natureza.

⁶⁰ “aquela porção da superfície terrestre que é reconhecida pelos indivíduos ou pelos grupos como digna de devoção, lealdade e estima. O espaço é nitidamente discriminado do mundo não-sagrado ou profano em sua volta. O espaço sagrado não existe naturalmente, mas lhe é atribuído santidade na medida em que os homens o definem, limitam e caracterizam-no através de sua cultura, experiência e objetivos” (Tradução nossa).

experiência os fenômenos sagrados são aqueles que se destacam do lugar comum e da rotina; recaindo muito mais em qualidades como completude, ordem, ou ideias de separação, pertencimento a outro mundo, etc.

Park (1994, p.250) ainda lembra as advertências de Isaac (1964) que ao tratar dos termos sagrado ou santidade, mesmo que os relacionando a um lugar/espço, deve-se tomar muito cuidado para não incorrer em se apropriar indevidamente de um conceito que é próprio da teologia; o que levaria a uma série de problemas e impertinências. E uma maneira interessante para se lidar com a questão seria tratar o sagrado ou santidade como um qualitativo de separação ou dedicação.

Segundo Park (1994, p.250), o espaço sagrado para a maioria das religiões significa lugares reais na terra (superfície terrestre). Porém, para alguns casos específicos, como o dos judeus exilados, a noção não implicaria necessariamente em ser uma definição territorialmente demarcada⁶¹.

Pensando em uma classificação, assevera Park (1994, p.251) que nem todos os espaços sagrados carregam um status ou percepção do sagrado com igual peso entre os fiéis. Nesse sentido uma tipologia ou categorização dos espaços sagrados seria interessante.

Como exemplificação, Park (1994, p.251) cita novamente Jackson e Henrie (1983) para falar de uma classificação feita a partir de estudos da cultura Mórmon (norte)americana, em que previam espaços sagrados subdivididos em três níveis: *espaços místico-religiosos*, os mais sagrados, pois seriam nestes lugares onde os fiéis poderiam ter um contato direto com Deus (ex.: Templos, Santuários, Catedrais, etc.); a *terra natal*, tendo um segundo nível de santidade, e que seria espaço sagrado pois representaria a origem de cada fiel, família ou grupo; e num terceiro nível de santidade, o mais baixo, os *lugares históricos sagrados*, que possuiriam características sagradas em virtude de determinados eventos terem ocorridos ali – como, no caso mórmon, o nascimento de seu fundador.

Outro exemplo de classificação utilizado por Park (1994, p.251), se valendo das considerações de Stoddard (1987), afirma que os espaços sagrados não necessariamente são sempre tridimensionais ou areal. Nesse sentido uma

⁶¹ Segundo alguns estudiosos, como nos mostra Park (1994, p.250), no caso dos judeus em virtude da perda de seu “território real” a sua noção de espaço sagrado estaria voltada a uma ideia de territorialidade móvel exercida pela localização da Torah (corpo dos escritos sagrados e tradições judaicas).

classificação também em três níveis seria possível: primeiro, considerando o espaço sagrado como “*Ponto Sagrado*” (colinas, locais históricos, etc., geralmente associados a peregrinações); segundo, como “*Linha/Trajeto Sagrado*”, não sendo necessariamente o circuito de peregrinação, pois muitas rotas de peregrinos não são entendidas como sagradas; e, terceiro, “*Área Sagrada*”, sendo esta mais abrangente e também podendo conter as duas anteriores.

Park querendo entender como os espaços sagrados são selecionados considera que uma resposta unívoca é difícil, pois cada religião estabelece seu próprio critério e com o passar dos tempos esses mesmos critérios também tendem a mudar. Assim, alguns espaços sagrados são selecionados porque se associam intimamente com um povo que tem particular significância e credibilidade religiosa; podem também serem selecionados, por serem os lugares de nascimento ou vivência de fundadores ou líderes religiosos; ou também, porque possuem uma relação com mitos e lendas antigas; ou ainda, porque são lugares, descritos em narrativas sagradas, onde ocorreram eventos sobrenaturais, deixando marcas na paisagem; ou, por serem lugares tomados/resgatados de outras religiões (anteriores ou não) e novamente considerados como sagrados – porém sob outra perspectiva de fé (PARK, 1994, p.252).

Diante dessa variedade de possibilidades de se selecionar um espaço como sagrado, Park adverte para que pesquisadores tomem o cuidado de não negligenciar as devidas diferenças entre espaço sagrado e espaço religioso:

However, the differences between religious sites and sacred sites must not be overlooked. Places can be of historical significance in a religion without being imbued with the quality of sanctity, and places used for worship can be sacred space but are not necessarily so (...). (PARK, 1994, p.252).⁶²

Para Park, muitos espaços sagrados são designados em perpetuidade – mesmo aqueles que por algum motivo perderam sua base territorial. Desde tempos remotos tais espaços são considerados como locais sagrados, e em sua maioria são claramente definidos e sua localização geográfica se mantém fixa através dos tempos. Porém, há exemplos de lugares sagrados que parecem terem sido vagamente definidos através do tempo e assim mudaram de posição em

⁶² “No entanto, as diferenças entre sítios religiosos e sítios sagrados não devem ser negligenciados. Lugares podem ser de significância histórica numa religião sem ser imbuída com qualidades de santidade; e lugares usados para adoração podem ser espaço sagrado, mas não necessariamente (...)” (Tradução nossa).

determinadas ocasiões – como o caso da “*75-sacred-place view*” na Área do Monte Sagrado Omine no Japão. (PARK, 1994, p.253).

Considerar um espaço como sagrado pode ser um misto de coisas boas e outras nem tão boas assim; principalmente para quem vive ou utiliza tais espaços. Segundo Park (1994, p.253), ao considerar certo local como espaço sagrado ele automaticamente passa a desfrutar de prioridades como preservação e proteção, mas por outro lado ele encoraja um grande número de visitantes que podem causar vários danos materiais ao quererem ver e experienciar o referido espaço sagrado.

Fechando nossa reflexão sobre o conceito de espaço sagrado em Chris Park, notamos que o fator de maior ocorrência nas interpretações do referido autor pode ser resumido nas suas próprias palavras: “The definition and demarcation of sacred places within what many people see as a secular world gives quite distinct **territorial expression** to religious belief and behaviour.” (PARK, 1994, p.285, grifo nosso)⁶³. Nesse sentido, para Park o espaço sagrado está fortemente ligado a uma demarcação territorial que é definida e abalizada por determinada religião. Nestes termos, um espaço sagrado como espaço da religião.

2.3 ESPAÇO SAGRADO COMO ESPAÇO RELIGIOSO

Ainda que alguns teóricos identifiquem o espaço sagrado como o cenário principal da atuação institucional, ele pode também ser visto como palco da ação religiosa individual ou como espacialidade religiosa coletiva. Neste caso a ênfase não recai sobre a religião como instituição, mas, como no caso de Roger W. Stump (2008), que abordaremos na sequência, na dinâmica cultural religiosa desenvolvida pelos adeptos de determinada tradição religiosa. Nesse sentido é a experiência religiosa, especificamente neste caso, expressa pela espacialidade das crenças dos fiéis, que constitui o espaço sagrado. Por este ponto de vista, então, o espaço sagrado pode ser entendido como espaço religioso.

⁶³ “a definição e demarcação de lugares sagrados dentro do que muitas pessoas veem como um mundo secular fornece distintamente grande **expressão territorial** às crenças e comportamentos religiosos” (Tradução nossa).

2.3.1 O conceito de espaço sagrado a partir de Roger W. Stump

Com a obra *The Geography of Religion: faith, place, and space*, Roger W. Stump (2008) nos oferece mais uma interessante concepção de espaço sagrado. O autor ao iniciar sua abordagem por meio de uma categorização do espaço sagrado, dar sequência descrevendo as formas/escalas de tal espaço e articular as distintas interações dos adeptos aos respectivos espaços põe em evidência a complexidade e abrangência do tema. Embora o autor na referida obra desenvolva uma análise original do assunto e uma profícua conceituação sobre espaço sagrado, ele apresenta uma perspectiva tradicional sem nenhuma grande inovação. Similarmente aos autores anteriores opta por abordar a religião como um sistema cultural e o espaço sagrado como um importante fator deste sistema.

Um das questões chave do trabalho de Stump é a identificação do impacto espacial que a dinâmica dos sistemas religiosos imprime no contexto social. Segundo Stump (2008, p.23), o impacto dos grupos religiosos não acontece porque eles simplesmente existem no espaço, mas porque também imaginam e constroem espaço sob os parâmetros de sua fé. Este impacto pode ser mais bem traduzido pela noção de espaço sagrado⁶⁴, que se articula de diferentes maneiras, mas que por essência se expressa como ponto de acesso ou interação entre a agência humana e a divina/sobrenatural:

religious systems place profound emphasis on the special sanctity of particular spaces and places. Adherents of various religions recognize the existence of a “holy land”, an area sanctified by divine action or defining events in the religion’s development. Similarly, a diversity of shrines, holy sites, and places of worship marks points of access to a manifestation of the

⁶⁴ Stump não resume toda ação espacial dos grupos religiosos somente ao espaço sagrado, mas este claramente prepondera em suas análises. Segundo o próprio autor, concepções religiosas espaciais basicamente podem ser identificadas sob dois termos: espaço sagrado e espaço secular. O espaço sagrado seria entendido em termos estritamente religiosos e, diferentemente disto, o espaço secular possuiria características que essencialmente não seriam religiosas por natureza. Mas como o autor bem pontua, esta distinção não quer dizer que espaços seculares não possam ter implicações religiosas; pois sabendo que os sistemas religiosos integram diferentes dimensões da dinâmica social, muitas ações e motivações baseadas em crenças religiosas são expressas pelos fiéis num contexto ou em relação à um espaço secular – sem que no entanto tal espaço seja imbuído de uma transcendência espiritual ou sentido sagrado. Assim, “Religious belief and practice, in other words, interact with both sacred and secular space, but in different ways and for different reasons.” (STUMP, 2008, p.24).

divine or interaction between the human and the superhuman. (STUMP, 2008, p.18)⁶⁵

Tendo em vista o papel fundamental que o espaço sagrado adquire na dinâmica social, o autor trata os seus sentidos e usos como construções culturais definidas pelos fiéis religiosos. Nesse sentido, o espaço sagrado é diferente das outras formas de espaços sociais, pois os adeptos imprimem àquele espaço sentidos estritamente religiosos que dizem respeito à interação com o divino ou com o sobrenatural (STUMP, 2008, p.06). E longe de ser algum tipo de arquétipo, o espaço sagrado, então, é entendido como elemento religioso da imaginação espacial dos fiéis que em diferentes situações se concretiza:

sacred space is considered here as space understood in explicitly religious terms by the believers who recognize and use it (...). More precisely, then, sacred space can be defined, from the adherent's perspective, as space that bears a direct connection to the superhuman entity or entities postulated to exist within a religious system, or that is directly involved in the interactions between humanity and such entities(...). Sacred space can be most effectively understood, then, not as the expression of some sort of universal archetype, but rather as a religious component of the spatial imaginations of believers that takes different forms in different contexts. (STUMP, 2008, p.25-26)⁶⁶.

Partindo da perspectiva dos adeptos, Stump nos mostra que o espaço sagrado representa a manifestação de um cosmo evidente nas concepções de mundo das tradições religiosas. Abarcando regiões supra-humanas idealizadas que existem para além dos reinos da experiência sensória – como paraíso, nirvana ou espírito do mundo. Mas também incorporando pontos cruciais de contato entre os domínios humanos e supra-humanos – como lugares de revelação ou de adoração. Assim, para o autor (2008, p.301): “the meanings of sacred space include abstract notions of cosmology, but they also reflect belief in the existence of spiritual

⁶⁵ “sistemas religiosos colocam uma profunda ênfase numa especial santidade de certos espaços e lugares. Adeptos de várias religiões reconhecem a existência de uma “terra santa”, uma área santificada pela ação divina ou por eventos chave no desenvolvimento da religião. Similarmente, uma diversidade de santuários, sítios sagrados e lugares de adoração marcam o ponto de acesso de uma manifestação do divino ou uma interação entre o humano e o supra-humano.” (Tradução nossa).

⁶⁶ “o espaço sagrado é considerado aqui como espaço entendido, em termos explicitamente religiosos, pelos fiéis que o reconhecem e o usam (...). De forma mais precisa, então, o espaço sagrado pode ser definido, da perspectiva dos adeptos, como espaço que carrega uma conexão direta com uma entidade ou entidades supra-humanas que postuladamente existem dentro do sistema religioso, ou que é diretamente envolvida nas interações entre a humanidade e tais entidades (...). O espaço sagrado pode ser mais bem entendido, então, não como a expressão de algum tipo de arquétipo universal, mas antes como um componente religioso da imaginação espacial dos fiéis que toma diferentes formas em diferentes contextos.” (Tradução nossa).

discontinuities in the material world, extraordinary places where the sacred is linked to physical reality.”⁶⁷

Nesta perspectiva, segundo Stump, os sentidos do espaço sagrado criam um forte apelo junto aos adeptos, evocando as mais diversas obrigações e práticas religiosas. Estas, vista como interações religiosas apropriadas com o espaço sagrado, compõem parte fundamental do ethos do sistema religioso. E através delas, experiências com e no espaço sagrado, os fiéis incorporam as motivações, expectativas e emoções básicas associadas com o viver a sua religião (STUMP, 2008, p.301).

O que o autor quer nos mostrar é que o espaço sagrado seria o elo entre os sentidos e ethos religiosos e as expressões espaciais do grupo de adeptos. A ideia evocada aqui é que o espaço sagrado reflete uma inerente espacialidade dos sistemas religiosos; e como tal desempenha uma função vital para os fiéis:

the definition of sacred space serves specifically to connect the meanings of a system's worldview and ethos to recognizable spatial constructions. These constructions perform vital functions for adherents, expressing the existence of superhuman authority, demonstrating the power of the superhuman, and providing either physical or imagined access to the superhuman itself. Believers in effect use their understandings of various sacred spaces to locate transcendent meanings in definite forms within the contexts of their lived experience. In this regard, beliefs regarding sacred space represent a pervasive expression of the inherent spatiality of religious systems. (STUMP, 2008, p.301-302)⁶⁸

Segundo Stump (2008, p.302), para definirem a sacralidade de certos locais, adeptos de diferentes religiões se baseiam nos profundos sentidos e significados das tradições e experiências dos seus respectivos grupos. Nesse sentido, diferentes “fontes de sacralidade” delineiam os espaços sagrados.

⁶⁷ “os significados do espaço sagrado incluem noções abstratas de cosmologia, mas eles também refletem crenças na existência de descontinuidades espirituais no mundo material, lugares extraordinários onde o sagrado é ligado a realidade física.” (Tradução nossa).

⁶⁸ “a definição de espaço sagrado serve especificamente para conectar os sentidos da visão de mundo e ethos de um sistema às reconhecíveis construções espaciais. Estas construções desempenham funções vitais para os adeptos, expressando a existência de autoridades supra-humanas, demonstrando o poder supra-humano e provendo físico e imaginado acessos ao próprio supra-humano. Fiéis de fato usam seus entendimentos dos vários espaços sagrados para alocar sentidos transcendentais em formas específicas dentro do contexto das suas experiências vividas. Nesse sentido, as crenças relacionadas ao espaço sagrado representam uma expressão permanente da espacialidade inerente dos sistemas religiosos.” (Tradução nossa).

Com base nesta perspectiva, Stump (2008, p.302-304) teoriza sobre sete possíveis categorias de espaço sagrado: a *cosmológica*, a *teocêntrica*, a *hierofânica*, a *histórica*, a *hierenergética*, a *autoritativa* e a *ritual* (TABELA 1).

<i>Category</i>	<i>Source of Religious Significance</i>	<i>Examples</i>
Cosmological	Crucial location, either real or imagined, with the cosmos	Amitabha's Pure Land Hell Mount Kallas as the axis mundi
Theocentric	Continual presence at a location of the divine or superhuman	Hindu temple as god's dwelling place Mt. Olympus as home of the Greek gods Western Wall in Jerusalem
Hierophanic	Setting for a specific religious apparition, revelation, or miracle	Ascension of Jesus from Mount of Olives Enlightenment of Buddha at Bodh Gaya Marian apparition at Lourdes
Historical	Association with the initiating events or historical development of a religion	Bethlehem as the birth place of Jesus Karbala as the site of Husayn's martyrdom Temple Mount in Jerusalem
Hierenergetic	Access to manifestations of superhuman power and influence	Hindu sacred rivers as a source of healing Icons in Eastern Orthodoxy Tombs of Sufi shaykhs
Authoritative	Center of authority as expressed by major religious leaders or elites	The oracular shrine to Apollo at Delphi Potala Palace as the seat of the Dalai Lama The Vatican within Roman Catholicism
Ritual	Repeated ritual usage in relation to an atmosphere of sanctity	The Buddhist pilgrimage route on Shikoku Camp meeting sites in Christianity Mosques as sites of communal prayer

TABELA 1: CATEGORIES OF SACRED SPACE
FONTE: STUMP, 2008, p.302.

Espaços cosmológicos (*cosmological*) representariam localizações chave na ampla estrutura cósmica da visão de mundo de determinada religião. Estes lugares podem ter uma dimensão material ou remeterem a lugares além do espaço físico.

Espaços teocêntricos (*theocentric*) teriam um apelo maior a certa sacralidade relacionada a uma associação entre o lugar em questão e a deidade. Uma das formas mais usuais do espaço teocêntrico estaria relacionada com a ideia de habitação da deidade – que os adeptos tendem a materializar em determinados lugares físicos; ou ainda, existir dentro dos reinos imaginados.

O espaço hierofânico (*hierophanic*) seria aquele com maior descontinuidade no mundo das experiências vividas; pois seria o sítio de específicas aparições, revelações e milagres religiosos. A hierofania que determina o sentido do respectivo local geralmente adquire uma associação material, que pode ser uma feição natural/da natureza ou envolver objetos milagrosos como relíquias. Os espaços hierofânicos geralmente se tornam importantes sítios sagrados por meio de uma única revelação, mas isso também pode acontecer por intermédio de uma série de revelações; em algumas instâncias tais espaços são os locais de repetidas hierofanias.

Os espaços históricos (*historical*) extraem seu sentido do papel principal que certos locais desempenharam no desenvolvimento histórico de uma religião. Tal sentido pode ser de um espaço puramente comemorativo/memorial ou também o de ser um local que emana poder através dos eventos que ali acontecem. Os eventos de fundação de determinadas tradições religiosas estão associados, na maior parte das vezes, com os espaços históricos tidos como sagrados; estes espaços também podem estar relacionados a eventos posteriores a fundação da religião em questão.

A fonte para os chamados espaços hierenergéticos (*hierenergetic*) frequentemente se entremeiam aos espaços das categorias anteriores; porém os espaços sagrados relacionados a esta categoria claramente possuem um potencial para invocar ou conduzir o poder divino ou espiritual. Estes espaços são na verdade os locais de contato entre os adeptos e as entidades supra-humanas vistas como influenciadoras das dinâmicas religiosas e seculares. Na maioria das vezes estes locais possuem uma identidade única, associada a certa deidade, santo ou espírito.

Os espaços autoritativos (*authoritative*) são aqueles que conectam a agência humana à divina através dos papéis especiais desenvolvidos pelos líderes e autoridades religiosas. Estes espaços possuem diversas formas de expressão e a

sua sacralidade emerge da interpretação dada pelos líderes e autoridades à vontade divina e a certos eventos supra-humanos.

Por fim, o espaço ritual (*ritual*) é aquele que estabelece a ligação crucial entre a prática religiosa e o conceito de espaço sagrado. Embora a ligação causal entre ritual e sacralidade seja complexa, na maior parte das vezes o espaço adquire sua sacralidade através de repetidos rituais; porém, em outros casos determinado local é escolhido como espaço ritual por já possuir, segundo os fiéis, certa sacralidade.

Embora possamos ver com certa nitidez os contornos de cada categoria, Stump deixa claro que estas sete categorias do espaço sagrado não são estanques e na maioria das vezes se sobrepõem umas as outras. Nesse sentido, o que o autor proporciona não são “caixas” onde se podem alocar as feições do espaço sagrado, mas sim diferentes caminhos heurísticos para explorar a complexidade do referido espaço.

As várias formas e escalas dos espaços sagrados refletem situações específicas nas quais os adeptos articulam sentido religioso a determinados espaços em contextos distintos (STUMP, 2008, p.304). Eles podem variar grandemente em caráter e extensão; e se expressam, como já vimos, desde concepções imaginárias da estrutura do cosmo até locais físicos de adoração – que podem incorporar inclusive o próprio corpo do adepto. Didaticamente Stump (2008, p.305-349) elenca sete formas/escalas em que o espaço sagrado se articula, são elas:

a) *cosmic scale* (escala cósmica), que seria a mais abrangente tendo o próprio cosmo como espaço sagrado e envolveria elementos tangíveis e imagináveis do universo;

b) *holy lands* (terras santas), que representaria a maior escala do espaço sagrado relacionado ao ambiente humano, propriamente articulando a sacralidade a certas regiões e territórios;

c) *natural spaces* (espaços naturais), com uma escala um pouco menor que a anterior, esta se constituiria em localizações do mundo material e envolveria desde feições naturais/natureza até as próprias estruturas humanas;

d) *sacred cities* (cidades sagradas), aqui a sacralidade é diretamente relacionada à determinada cidade, porém não apenas como guarnição de algum santuário ou templo, mas sim possuindo um papel importante nas significações e crenças da tradição religiosa em questão;

e) *unique local spaces* (locais únicos), se constituíam numa escala menor que anterior e dizem respeito a estruturas locais construídas, podendo tomar a forma de santuários individualizados, lugares de adoração, lugares rituais com uma identidade específica; ou ainda, lugares genéricos de atividade rotineira e cotidiana da prática religiosa;

f) *ordinary local spaces* (locais ordinários), que seriam lugares ordinários associados com a prática diária da religião em uma comunidade, tendo um implícito grau de santidade, estariam na maioria das vezes estreitamente ligados aos espaços sociais em geral; e por fim,

g) *microscales* (microescalas), que incluiria o espaço de específicos objetos tidos como sagrados e em certos contextos o próprio corpo do adepto, tendo como expressão mais comum o altar, ou algum objeto similar, que funcionaria como centro da adoração/veneração.

Apesar desta variedade de formas geográficas, segundo Stump (2008, p.305), os espaços sagrados possuem uma importância central na visão de mundo dos fiéis. E é através destes vários espaços, tidos como sagrados, que os adeptos articulam seus entendimentos sobre o universo e sobre a função das forças supra-humanas em seu meio. Tais espaços são fundantes para a experiência religiosa e são capazes de proverem certezas da atuação divina, meios favoráveis ao contato com o divino, ou ainda ambientes identitários para os fiéis:

Sacred space, for example, may provide the believer with direct proof of the divine, with worldly evidence of superhuman influence over natural events, or with a means of gaining access to the divine. Some forms of sacred space provide contexts in which human worship is particularly meritorious or efficacious. Others serve to bring together larger communities of adherents to share a common sense of sacred identity. In all of these functions, sacred space establishes significant contexts for the enactment of a religion's ethos. (STUMP, 2008, p.329)⁶⁹

Os espaços sagrados, nesse sentido, possuem usos específicos e refletem diferentes formas de interação dos adeptos.⁷⁰ Segundo Stump as formas de

⁶⁹ “Espaço sagrado, por exemplo, pode dar ao fiel uma prova direta do divino, com evidência terrena da influência supra-humana sobre eventos naturais, ou como um meio de acesso ao divino. Algumas formas de espaço sagrado preveem contextos em que a adoração é particularmente feita por méritos ou mais eficaz. Outros servem para ajuntar grandes comunidades de adeptos para compartilharem um senso comum de identidade sagrada. Em todas essas funções, o espaço sagrado estabelece significantes contextos para a atuação do ethos da religião.” (Tradução nossa).

⁷⁰ Ainda segundo Stump (2008, p.349-362), o espaço sagrado possuiria também uma faceta pouco explorada, mas que desempenha um importante papel nas dinâmicas sociais. Tal faceta seria ver o

interação mais recorrentes seriam: *práticas de adoração ordinárias*, relacionadas às dinâmicas religiosas da vida diária; *transições da vida/ritos de passagem*, envolvendo as práticas de adoração/obrigações religiosas específicas aos referidos contextos; *peregrinações*, abarcando excepcionais eventos/trajetos de adoração/obrigação religiosa; e *espaços imaginados*, que incluem práticas associadas com vida-após-morte ou reencarnação (STUMP, 2008, p.329-330).

Mesmo que o espaço sagrado esteja estreitamente relacionado ao supra-humano e enfatize uma prática com fins de acesso ao transcendente, Stump insiste que a dinâmica do espaço sagrado expressa uma clara dimensão humana:

adherent's understanding of or participation in these different types of interaction serves to ground the transcendent meanings of sacred space within the accessible domains of religious practice. These interactions thus lend sacred space a recognizable human dimension even while it remains linked to the superhuman elements defined by a religion's worldview. (STUMP, 2008, p.330)⁷¹

Para Stump o espaço sagrado está relacionado com as espacialidades da religião/sistemas religiosos. Quando o adepto experiencia qualquer que seja a espacialidade do sistema religioso, ele de certa maneira experiencia o próprio espaço sagrado. E mesmo que tal espaço direcione o adepto a um transcendente religioso, ele na verdade aponta para as espacialidades humanas.

Segundo Stump (2008, p.363), a importância que os fiéis depositam nos espaços sagrados refletem os contextos e a espacialidade de suas tradições. Os sentidos e comportamentos ligados aos espaços sagrados podem variar entre tradições e também dentro de um mesmo grupo religioso, mas em todo caso a centralidade e importância de tais espaços continuam preponderantes para o entendimento e para o ethos do sistema religioso. Assim, mais que um puro e

espaço sagrado como espaço contestado. Segundo o autor alguns espaços sagrados, por evocarem um forte senso de territorialidade, possuem um alto potencial de tensão e contestação. Esta dinâmica contestatória, segundo Stump, se daria basicamente em três níveis: *intergrupos* religiosos, *intragrupos* religiosos e *entre* grupos religiosos e não-religiosos. O extremo desta dinâmica se constituiria em disputas que transpassariam os reinos religiosos e afetariam de forma extensa questões políticas e culturais. A contestação dos sentidos e usos dos espaços sagrados se transformaria em conflitos pela verdade religiosa/ autoridade/ legitimidade/ ortodoxia, que em última instância afetaria a sociedade de uma forma mais ampla do que simplesmente o âmbito religioso.

⁷¹ “o entendimento ou participação dos adeptos nestes diferentes tipos de interação servem para alocar os sentidos transcendentais do espaço sagrado dentro dos domínios acessíveis da prática religiosa. Estas interações, então, emprestam ao espaço sagrado uma dimensão humana reconhecida mesmo quando ele permanece ligado a elementos supra-humanos definidos pela visão de mundo da religião.” (Tradução nossa).

simples espaço da religião (institucional), este espaço sagrado se apresenta como um espaço imbuído de sistema religioso e experiência religiosa; e nesse sentido, é mais propriamente um espaço religioso, por assim dizer.

2.4 ESPAÇO SAGRADO COMO DETERMINAÇÃO LOCACIONAL

Seguindo outra concepção de espaço sagrado, advogada por um dos vieses predominantes da Geografia da Religião brasileira, que de certa maneira compreende em parte as concepções anteriores, avançaremos nas discussões. Como veremos, nesta perspectiva, o espaço sagrado não é identificado apenas institucional ou experiencialmente, mas é produto de uma “certa força” cultural – o sagrado – que determina seus enquadramentos locacionais; bem como suas potencialidades funcionais. Partindo das concepções de uma das eminentes pesquisadoras deste subcampo geográfico, Zeny Rosendahl, podemos melhor compreender tal noção de espaço sagrado; nesse sentido, com base em alguns trabalhos da referida autora, pretendemos avançar um pouco mais na discussão do termo em pauta.

2.4.1 O espaço sagrado como enquadramento locacional: interações entre o sagrado e o espaço a partir de Zeny Rosendahl

Ao trilhar um caminho teórico aliando releituras de Mircea Eliade, Zeny Rosendahl oferece uma noção de Espaço Sagrado que está mais próxima de um lócus religioso do que qualquer outra coisa. Por esta perspectiva a experiência religiosa no/do espaço é regida principalmente pelas *hierofanias*. O termo *hierofania* se refere, em seu âmbito etimológico, a algo de sagrado que se manifesta. Na sua aparição cria-se uma dualidade (sagrado-profano) que organiza o cosmo e instaura a realidade: “O sagrado manifesta-se sempre como uma realidade inteiramente diferente das realidades ‘naturais’” (ELIADE, 1992, p.16). Assim, as manifestações

do sagrado, as *hierofanias*, que podem ocorrer em qualquer coisa, desde um simples objeto até em uma pessoa, tendem a estruturar a vivência do homem religioso (ELIADE, 1992, p.18-20). E a relação dessas manifestações do sagrado com o espaço é intrínseca:

Quando o sagrado se manifesta por uma hierofania qualquer, não só há rotura na homogeneidade do espaço, como também *revelação de uma realidade absoluta*, que se opõe à *não-realidade* da imensa extensão envolvente. A manifestação do sagrado funda ontologicamente o mundo. (ELIADE, 1992, p.26).

Rosendahl, partindo também de prerrogativas de outros autores tradicionais nos estudos da religião, como Durkheim (1996), Weber (1964) e Berger (1985), explicita que “o sagrado se manifesta sob a forma de hierofania no espaço (...), revela-se como um dom carismático que o objeto ou a pessoa possui (...) e se impõe por ele mesmo (...)” (ROSENDAHL, 1997, p.121). Nesta perspectiva o sagrado é tratado como autônomo; em que sua manifestação espacial organizaria de maneira distinta um espaço sagrado. Assim, temos que: “O espaço sagrado é o lócus de uma hierofania, isto é, uma manifestação do sagrado, a qual permite que se defina um ‘ponto fixo’, ponto de toda a orientação inicial, o ‘centro do mundo’” (ROSENDAHL, 1997, p.121).

Sobre sua base *eliadeana*, a autora prescreve como se daria a construção do espaço sagrado – tomando como pressuposto duas possibilidades:

A construção do espaço sagrado pode ocorrer através de dois tipos. O primeiro envolve a manifestação direta da divindade, uma hierofania, em certas coisas, objetos ou pessoas. Ocorre a revelação do divino. (...). No segundo tipo, o espaço é ritualmente construído. (ROSENDAHL, 1999b, p.233).

Na primeira possibilidade a dinâmica espacial religiosa – surgida por ocasião da manifestação divina – é identificada na dicotomia sagrado-profano, sugerindo uma específica estruturação do espaço sagrado. Esta é regida destacadamente pelas funcionalidades das formas espaciais e nesse sentido:

É possível distinguir dois elementos fundamentais no espaço sagrado: o ‘ponto fixo’ e o seu entorno. No primeiro, as formas espaciais existentes cumprem funções que estão diretamente associadas à hierofania materializada no objeto impregnado do sagrado. O entorno possui os

elementos necessários ao crente para a realização de suas práticas e de seu roteiro devocional. (ROSENDAHL, 1997, p.122).

Indo um pouco além dessa concepção mais funcionalista, a autora propõe sua principal definição de espaço sagrado:

Define-se o espaço sagrado como um campo de forças e de valores que **eleva** o homem religioso acima de si mesmo, que **o transporta** para um meio distinto daquele no qual transcorre sua existência. É por meio dos símbolos, dos mitos e dos ritos que o sagrado exerce sua **função** de mediação entre o homem e a divindade. E é o espaço sagrado, enquanto expressão do sagrado, **que possibilita ao homem entrar em contato** com a realidade transcendente chamada 'deuses' nas religiões politeístas e 'Deus' nas monoteístas. (ROSENDAHL, 1997, p.122, grifo nosso).

Ao colocar o espaço sagrado como mediação do fiel com o transcendente, Rosendahl além de destacar o espaço funcionalmente, reifica certa 'energia transcendental' do próprio espaço. Nesta concepção, além dos termos funcionais, a autora ao atribuir certo "poder" ao enquadramento espacial – poder de elevar, transportar e mediar o fiel ao transcendente – o pontua como uma estrutura reguladora. E que na relação crente-transcendente a "força" do espaço faz parte da intervenção da própria divindade.

Neste viés o espaço não é o reflexo da relação direta entre o fiel e sua crença, mas sim *empiricidade* detentora das "forças e valores". Ou seja, a relação qualitativamente especial não estaria entre o homem religioso e sua(s) divindade(s), mas sim na mediação física do espaço.

Em outra assertiva de Rosendahl, somos levados a considerar a atuação do sagrado no espaço:

Através da segregação que **o sagrado impõe** à organização espacial (...) é possível identificar o espaço profano diretamente vinculado ao sagrado, o espaço profano indiretamente vinculado e o espaço profano remotamente vinculado ao sagrado. (ROSENDAHL, 1997, p.124, grifo nosso).

Por esta perspectiva o sagrado age de forma autônoma, organizando e moldando os espaços. Nisto vemos que a ação propositiva recai no próprio sagrado e sua espacialização.

Rosendahl demonstra que além da ação do sagrado na organização de determinado enquadramento espacial, as performances rituais, evocativas de hierofanias passadas, também consolidam o espaço sagrado:

O espaço sagrado se revela não somente através de uma hierofania, mas também por rituais de construção, e, neste caso, os rituais representam repetições de hierofanias primordiais conhecidas. Assim, o espaço sagrado é uma produção intelectual. Sofisticadamente ou não, o homem organiza as forças da sociedade e da natureza. A construção do espaço sagrado, no tempo sagrado, satisfaz as necessidades intelectuais e psicológicas. A manifestação do sagrado é uma realidade que se exprime sob as formas simbólicas que se desenvolvem e se relacionam no espaço e no tempo. (ROSENDAHL, 1997, p.125).

Com a ideia de que o espaço sagrado pode ser revelado através de rituais, além de evidenciar a base arquetípica da noção de sagrado – fundamentado em Eliade – esta proposição está alicerçada numa dinâmica em que o *homo religiosus*, por meio dos arquétipos, experimenta os enquadramentos físicos (formas espaciais/materiais) que por excelência exprimem a “manifestação do sagrado”.

Em outra parte do seu trabalho, Rosendahl tanto com a dicotomia sagrado-profano como com a base arquetípica *eliadeana* da vazão a uma noção ontológica de sagrado; como vemos nas assertivas: “o sagrado deixa um registro permanente na paisagem” e “o impacto que o sagrado impõe ao lugar e no arranjo das atividades humanas” (ROSENDAHL, 1997, p.127-128). O que por consequência dá sentido a um espaço sagrado material – local onde ocorre a “manifestação do sagrado” – ou a ideia de materialização espacial do sagrado. E ratifica com as seguintes palavras:

O geógrafo quando estabelece como objeto central de sua análise a religião, encara-a sob a dimensão espacial. E para realizar sua pesquisa reconstrói teoricamente o papel do sagrado na recriação do espaço, reconhecendo o sagrado não como simples aspecto da paisagem, mas como elemento de produção do espaço. E talvez seja nas hierópolis que, mais nitidamente, **o sagrado esteja materializado através de formas espaciais**. (ROSENDAHL, 1997, p.149, grifo nosso).

Nesse sentido a organização dicotômica sagrado-profano dota o espaço sagrado de prerrogativas, geradas a partir da hierofania, capazes de reorganizar o seu entorno e ao mesmo tempo fornecer ao fiel a mediação entre ele e a divindade. Seguindo nesta perspectiva, esta dinâmica gera características específicas no enquadramento locacional da “manifestação do sagrado”, possibilitando sua esquematização físico-espacial (conforme FIGURA 1):

Pela segregação que o sagrado impõe à organização espacial é permitido identificar quatro áreas de atuação do grupo religioso, quatro áreas de intensidade diferenciada da manifestação do sagrado no espaço. São elas:

o espaço sagrado, o espaço profano diretamente vinculado ao sagrado, o espaço profano indiretamente vinculado e, por último, o espaço [profano] remotamente vinculado ao sagrado. (ROSENDAHL, 1997, p.150).

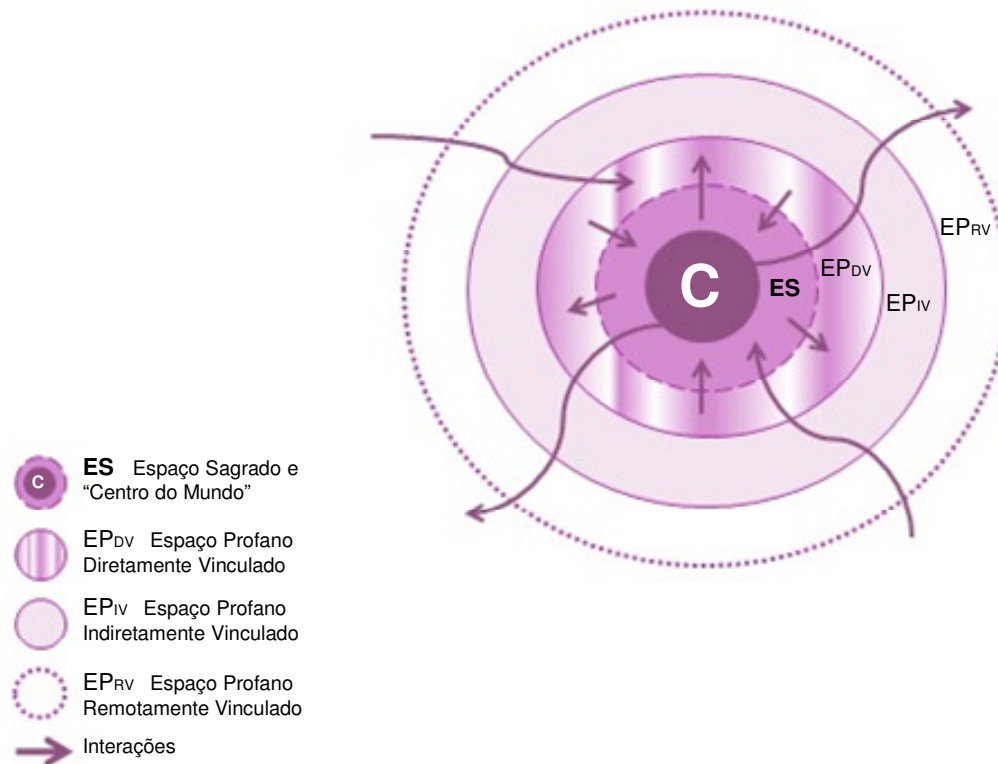


FIGURA 1: ESQUEMA DO ESPAÇO SAGRADO E DO ESPAÇO PROFANO
FONTE: ROSENDAHL, 1997, p.123.

Procurando escapar de uma abordagem presa ao funcionalismo espacial, a autora ensaia uma assertiva envolvendo mais o homem religioso e suas angústias; porém, novamente o enquadra – com toda sua dinâmica religiosa – nas diretrizes materiais do espaço:

A idéia de que existem espaços sagrados e que pode existir um mundo no qual as imperfeições estarão ausentes, conduz o homem a suportar as dificuldades diárias. O homem não somente suporta as infelicidades da vida como também é conduzido a imaginar realidades mais profundas, realidades mais autênticas do que aquelas que seus sentidos revelam. **O homem consagra o espaço porque ele sente necessidade de viver num mundo sagrado, de mover-se num espaço sagrado.** O homem religioso, desta maneira, se exprime sob formas simbólicas que se relacionam no espaço: cada vez que se ergue uma nova igreja, o grupo religioso tem a impressão de que cresce e se consolida. **Apesar da onipresença de Deus, existem espaços que são mais sagrados que outros. Seja no budismo, no islamismo ou no catolicismo, a hierarquização do sagrado está presente. É nos espaços sagrados de peregrinação que esta diferenciação é mais nítida.** (ROSENDAHL, 2004, p.208-209, grifo nosso).

Embora Rosendahl inicie seu pensamento dando margem a dimensões mais profundas da realidade, o finaliza engendrando a percepção disso em uma base puramente material – “se ergue uma nova igreja” ou “espaços sagrados de peregrinação” – direcionando a abordagem geográfica a estes padrões.

Pelo caminho trilhado por Rosendahl, a concepção de espaço sagrado encerra-se em sua base material e em sua reprodução cíclica/arquetípica. Por estes dois aspectos, o da base material e o da reprodução arquetípica, o papel do fiel nesta trama está condicionado ou aos limites locais da manifestação *hierofânica* ou à sua repetição a-histórica proveniente de reminiscências da psique.

Cabe considerar ainda que ao elevar o espaço sagrado a um nível de mediação entre o fiel e a transcendência, observa-se uma extrapolação das capacidades do enquadramento físico. Nesse sentido o salto qualitativo (as prerrogativas) da dinâmica religiosa está na materialidade locacional, e não nas diretrizes psicológicas do *homo religiosus*.

Com o resgate conceitual acima, vemos a tendência de uma das linhas teóricas da Geografia da Religião brasileira; que, embasada na perspectiva *eliadeana*, tende a conceber o espaço sagrado na dinâmica da manifestação locacional do sagrado, nas aparições *hierofânicas*. Assim, constrói suas buscas na apreensão das manifestações espaciais do fenômeno religioso; partindo das expressões materiais evidentes na paisagem.

2.5 ESPAÇO SAGRADO COMO DETERMINAÇÃO EPISTEMOLÓGICA

Como já deve ter ficado evidente até aqui, ao se trabalhar com a noção de Espaço Sagrado, tanto o conceito de *espaço* como o qualitativo *sagrado* deve ser posto em conta. É importante definir quais concepções se está empregando.

Como vimos na análise anterior, em que o termo *espaço* estava próximo da ideia de localização material e o conceito *sagrado* peculiarmente voltado a uma concepção ontológica, o resultado foi um curso de análise característico: o espaço sagrado como determinação locacional.

Para demonstrar outra possibilidade, tanto de uma distinta noção de Espaço Sagrado como da própria ideia de *sagrado*, abordaremos o pensamento de Sylvio Fausto Gil Filho.

Procurando refazer, ao menos em parte, o caminho epistemológico do autor, através de alguns de seus trabalhos, queremos avançar na discussão sobre Espaço Sagrado. Assim, discutiremos as duas formas, já adotadas por Gil Filho, do termo *sagrado* – sob o viés ontológico de Rudolf Otto, que se aproxima também da abordagem *eliadeana*, e como forma simbólica de base *cassireriana* –; bem como, a partir delas, explorar algumas possibilidades de interpretação geográfica.

Por fim, tal caminho teórico nos conduzirá a uma diferente consideração da noção de espaço sagrado, propondo este como determinação epistemológica. Tal reflexão apontará para um dos principais focos deste trabalho: a proposição do *Espaço Sagrado*, fundamentado em Gil Filho e Ernst Cassirer, como *categoria de análise* – conforme discutiremos dois capítulos à frente.

2.5.1 O Espaço Sagrado sob as interpretações de Sylvio Fausto Gil Filho

Em vários de seus trabalhos em Geografia da Religião, Gil Filho se detém de maneira destacada na conceituação do termo espaço sagrado. Seu refinamento último, sobre tal conceito, enseja uma trajetória teórica que pode ser exemplificada em alguns trabalhos-chave: como em “*Por uma Geografia do Sagrado*” ([2002] 2004), em que o referido autor constrói sua abordagem se baseado principalmente em Rudolf Otto; e, diferentemente em “*Geografia da Religião: Reconstruções Teóricas sob o idealismo crítico*” (2007), em que Gil Filho propõe uma abordagem fortemente marcada com os princípios de Ernst Cassirer.

Para melhor compreender as discussões propostas por Gil Filho, o estudo mais pormenorizado do pensamento de Otto e de Cassirer se faz necessário. Assim, antes de mergulharmos na filosofia de Cassirer – tendo em vista ser o principal embasamento teórico de Gil Filho –, daremos sequência em nossas reflexões explorando as teorizações de Rudolf Otto com base em sua definição de sagrado. Colado a cada aproximação, exporemos também como os diferentes alinhamentos articulam certa abordagem geográfica.

2.5.2 O sagrado ontológico de Rudolf Otto

Partindo do princípio de que existe no fenômeno religioso algo que vai além da materialidade empírica, algo que diferencia a religião de todas as outras manifestações humanas, o teólogo e pastor luterano Rudolf Otto (1869-1973) considerou que podemos entender este “algo” como sendo certa experiência peculiar, melhor descrita como: *o sagrado*. Tal experiência evocaria a existência do *Numinoso* – representado pelos aspectos *mysterium fascinans et tremendum* (OTTO, [1917] 2007).

Numinoso é o termo cunhado pelo autor em questão em sua obra magna “O Sagrado” (2007; originalmente publicado em alemão no ano de 1917 sob o título: *Das Heilige*). Sua origem vem do latim *Numen*, “deuses”; *numinoso*, então, poderia ser o grande poder do sagrado, ou, o próprio divino. Da mesma forma, *experiências numinosas* podem ser entendidas como situações provocadas por um aspecto do poder divino. O lado não-racional da religião. Uma superioridade esmagadora de poder incompreensível. O *numinoso* apesar de ser percebido em sua própria autonomia, se valeria de meios para despontar na sensibilidade humana; visto que: “irrompe da mais profunda raiz cognitiva da própria alma, sem dúvida não antes e não sem incitamentos e estímulos de dados e de experiências sensíveis, mas sim neles e em meio a eles. Não *emana* deles, porém: apenas tem neles o *seu próprio meio*” (OTTO *apud* RAZZOTI, 1998, p.154).

Na concepção *ottoniana*, o sagrado é uma especificidade da religião que em nenhum outro fenômeno há. As muitas religiões apresentam características distintas entre si; porém, o sagrado permearia a todas; parecendo ser a essência do fenômeno religioso (OTTO, [1917] 2007, p.38).

Baseando-se nas teorizações do referido teólogo, podemos vislumbrar tal sagrado como ontologia⁷², sendo capaz de evidenciar interações *numinosas* (do divino) nos indivíduos. Essa concepção, que apesar da possibilidade de categorizar o sagrado como forma do sujeito e não do objeto, pela “universalidade de um

⁷² Entendendo ontologia como explicitação dos caracteres fundamentais do ser/ente – ciência do ser; aspecto ontológico evidencia o ser enquanto ser (ABBAGNANO, 1998, p. 664).

sagrado *a priori*” ([1917] 2007, p.150), direciona a compreensão a uma realidade religiosa transcendental.

O Sagrado para Otto assume a postura de uma categoria interpretativa e avaliativa da religião (MARCHI, 2005, p.39); expresso pelo homem através dos sentimentos quase indescritíveis das experiências religiosas (RAZZOTI, 1998, p.147). Assim, Otto propõe que ao nos aproximarmos das realidades religiosas cumpre-nos observá-las sob a noção do sagrado. Para o autor a essência da religião, o sagrado, mostra-se sendo uma categoria composta; tendo uma dupla característica: o racional e o irracional (não-racional). Sobre esta concepção de Otto, Razzoti elucida:

O aspecto racional está presente no divino, mas seria errado considerar a essência do divino encerrada no racional, porque existe na experiência religiosa um espaço bastante extenso não controlável pelo racional; trata-se do *irracional*, não porque se oponha à razão, mas no sentido de que vai além da razão. (RAZZOTI, 1998, p.149).

Segundo Otto as experiências religiosas podem até certo ponto ser descritas racionalmente; porém, apenas conceitos racionais não dariam conta de toda a sua plenitude ([1917] 2007, p.36); ficando à cargo do irracional a caracterização complementar da experiência⁷³. Cabe reforçar que o termo “irracional” não seria algo contrário ao racional; mas que vai além dele, não sendo apreendido por conceitos.

O “irracional”, portanto, não é algo “desconhecido”, “não reconhecido”, de forma alguma. Fosse assim, ele nada teria a ver conosco, nem poderíamos dizer que é algo “irracional”. É “incompreensível”, “inapreensível” para a razão. Mas, pode-se experimentá-lo “sentindo” (OTTO, [1917] 2007, p.172).

Na análise *ottoniana* os sentimentos provocados pelo sagrado, assumem um ponto de destaque; embora algumas vezes entendidos/apreendidos apenas parcialmente, eles revelam a percepção de algo tremendamente superior. O sagrado, assim, ao “manifestar-se” àquele que o experiencia, age com certa autonomia e revela-se tanto no homem religioso quanto no cotidiano social:

⁷³ É por essa sistemática, do sagrado “composto”, que Razzoti (1998, p.149) considera, baseando-se em Otto, que “O conhecimento do religioso pode advir por via racional, examinando a essência e existência de Deus, ou pode-se chegar ao divino por via extra-racional, anulando no todo ou em parte o elemento intelectual”.

Uma coisa é apenas acreditar no supra-sensorial; outra, também vivenciá-lo; uma coisa é ter idéias sobre o sagrado; outra, perceber e dar-se conta do sagrado como algo atuante, vigente, a se manifestar em sua atuação. É convicção fundamental de todas as religiões e da religião em si que também a segunda possibilidade é viável, que não só a voz interior, a consciência religiosa, o discreto sussurro do espírito no coração, o palpite e o anseio prestem testemunho a seu respeito, mas que seja possível encontrá-lo em eventos, fatos, pessoas, em atos de auto-revelação, ou seja, que além da revelação interior no espírito também haja revelação exterior do divino. (OTTO, [1917] 2007, p.180).

2.5.3 O sagrado ontológico e sua interação espacial em Gil Filho

Apesar de o *sagrado ottoniano* ser uma categoria interpretativa no âmbito da religião (MARCHI, 2005, p.39), Gil Filho em seu trabalho “Por uma Geografia do Sagrado” (2004, p.256) advoga que podemos estudá-lo, no seio das ciências sociais, através das suas consequências; ou seja, o que provoca no homem e, por extensão, na sociedade. Rudolf Otto ratifica essa possibilidade ao demonstrar os diversos modos de concretizar-se da experiência religiosa, as várias religiões. O *sagrado*, mesmo tendo a significação plena de seu caráter ontológico na teologia, pode enquanto categoria ser definido e estudado pela Geografia Humana:

O sagrado *per se* é exclusivamente explicado em sua própria escala, ou seja, a escala religiosa. Todavia, no plano fenomênico ele se apresenta em uma diversidade de relações que nos possibilita estudá-lo à escala das ciências humanas. (GIL FILHO, 2004, p.256).

Para Gil Filho, uma das possibilidades trazidas pela teoria de Otto diz respeito à conservação da característica distintiva do fenômeno religioso; sem, no entanto, o alijar de uma abordagem científica. Ao passo que também considera dimensões mais subjetivas (sentimento religioso) na trama do fenômeno, ao revelá-lo na dualidade racional/não-racional.

A teoria do sagrado ottoniana nos permite resguardar um atributo essencial para o fenômeno religioso ao mesmo tempo em que o torna operacional. Nesta abordagem, o sagrado reserva aspectos ditos racionais, ou seja, passíveis de uma apreensão conceptual através de seus predicados, e aspectos não racionais, que escapam a primeira apreensão, sendo estes exclusivamente captados enquanto sentimento religioso. (GIL FILHO, 2004, p.255).

Ao considerar tais pressupostos, Gil Filho mostra como a noção do sagrado pode circunscrever diferentes dimensões da vivência humana e descreve quatro possíveis instâncias analíticas:

1 A primeira refere-se a sua materialidade fenomênica, a qual é apreendida por meio dos nossos instrumentos preceptivos imediatos. Refere-se à exterioridade do sagrado e sua concretude.

2 A segunda é a apreensão conceptual por meio da razão, pela qual concebemos o sagrado pelos seus predicados e reconhecemos a sua lógica simbólica. Sendo assim, o entendemos enquanto sistema simbólico e projeção cultural. Trata-se de uma possibilidade muito presente na análise filosófica e antropológica.

3 A terceira possibilidade nos remete à tradição e à natureza *arquetípica* do sagrado enquanto fenômeno. Neste sentido, o reconhecemos através das Escrituras Sagradas, das Tradições Orais Sagradas e dos Mitos, sendo este o enfoque teológico dos especialistas da religião.

4 A quarta possibilidade de reconhecimento do sagrado nos remete ao sentimento religioso, seu caráter transcendente e não racional. É uma dimensão de inspiração muito presente na experiência religiosa. É a experiência do sagrado *per se*. Esta dimensão escapa a razão conceptual em sua essência e é reconhecida pelos seus efeitos. Trata-se daquilo que qualifica uma sintonia entre o sentimento religioso e o fenômeno sagrado. (GIL FILHO, 2004, p.256-257).

Assim, para expressar a dinâmica que a experiência deste sagrado imprime ao espaço, pois “pelo sentimento religioso qualificamos e reconhecemos o sagrado em sua exteriorização” (GIL FILHO, 2004, p.256), o autor nos faz refletir sobre uma possível Geografia do Sagrado:

uma geografia do sagrado não é a consideração pura e simples das espacialidades dos objetos e fenômenos sagrados, e por conseguinte, de seu caráter locacional; mas sim, sua matiz relacional. A geografia do sagrado estaria muito mais afeta à rede de relações em torno da experiência do sagrado do que propriamente às molduras perenes de um espaço sagrado coisificado. (GIL FILHO, 2004, p.263).

Pensando o sagrado ontologicamente e entendendo que toda a dinamicidade do fenômeno religioso, por se expressar nos homens e espacialmente, pode ser objeto de análises geográficas, podemos considerar um possível *Espaço Sagrado* como lócus da manifestação (experiência) do sagrado ou como palco das práticas religiosas. Contudo, o que realmente seria relevante, conforme citação acima de Gil Filho, não seria sua pura e simples determinação locacional, mas sim as inúmeras relações estabelecidas a partir da experiência do sagrado.

Nesse sentido, o “espaço sagrado” não seria a cristalização do fenômeno (sagrado), mas parte das possibilidades relacionais surgidas a partir da experiência

do mesmo (GIL FILHO, 2004, p. 259). Objetivando uma noção mais prática, o autor aproxima as considerações de Otto com a interpretação de Eliade e relata que o “espaço sagrado” pode ser visto como o lugar de mediação entre a terra e o céu; mas que não seria apenas o seu receptáculo, e sim também a fonte irradiadora da sacralização (GIL FILHO, 2004, p. 259) – reforçando, assim, não o seu lócus, mas sua possibilidade relacional.

Otto enseja uma faceta importante, no entendimento do espaço sagrado, ao descrever o que seria experienciar o sagrado/*numinoso*:

O sentimento do numinoso é desse tipo. Ele eclode do “fundo d'alma”, da mais profunda base da psique, sem dúvida alguma nem antes nem sem estímulo e provocação por condições e experiências sensoriais do mundo, e sim nas mesmas e entre elas. Só que não emana delas, mas *através* delas. Trata-se de estímulo e “desencadeamento” para que a sensação do numinoso se ative, ao mesmo tempo em que, inicialmente de forma inadvertida e imediata, se entrelace e entreteça com o mundano-sensorial, para então empreender gradativa purificação, afastando de si este último e colocando-o como oposto a si próprio. (OTTO, [1917] 2007, p.151).

Como este *sagrado ottoniano* – mais precisamente *o numinoso* – seria primordialmente intuído na mediação dos sentimentos e percepções, antes de ser concebido racionalmente, o espaço sagrado, nestes termos, estaria mais próximo de um espaço sentido do que concebido intelectualmente.

Assim, para além de ser apenas espaço físico, notamos que o “espaço sagrado” ao se erigir nos sentimentos e percepções dota de sentido a experiência cotidiana do homem religioso; não se restringindo a materialidade, condensa a própria representação religiosa: “A dinâmica do espaço sagrado reintera a transcendência própria da experiência religiosa. O espaço sagrado é a imagem da experiência religiosa cotidiana, assim como sua própria referência” (Gil Filho, 2004, p. 260).

2.5.4 De Otto a Cassirer, superações necessárias e avanço epistemológico

Apesar do pensamento *ottoniano* ser referência num grande espectro de pesquisas sobre o fenômeno religioso, existem alguns pontos controversos e

limitantes de sua abordagem. Alguns temas, evidenciados por Frank Usarski⁷⁴ – ainda que com réplicas bem estruturadas⁷⁵ – demonstram pontos frágeis da teoria de Otto, que décadas passadas haviam motivado severas críticas no âmbito da Ciência da Religião alemã (USARSKI, 2006, p.31).

Boa parte das formulações do conceito *sagrado* proposto por Otto evidencia sua forte inclinação à sua origem religiosa, como atesta Birck (1993, p.155): “Rudolf Otto, na obra *O sagrado*, objetiva mostrar a evolução do conceito de sagrado até chegar à idéia cristã de Deus. A palavra sagrado expressa todo o significado da idéia cristã de Deus”. Ainda que Otto tivesse uma inegável aceitação a outras tradições religiosas, continuava marcado pelos seus princípios formadores:

A relevante reflexão reservada por Otto à intuição do divino encontra sua explicação no fato de que, na raiz de seu pensamento, não se acha apenas o interesse pela religião, mas sim pelas religiões, sobretudo as orientais, embora permanecendo íntegro nele o valor da confissão cristã. (RAZZOTI, 1998, p.157).

Para Usarski (2006, p.47), Otto ao partir de uma base cristã, procurando uma teorização generalista da experiência religiosa, não consegue contemplar algumas específicas expressões do fenômeno religioso – como o budismo tântrico. Embora isso não invalide grande parte das reflexões *ottonianas*⁷⁶, limita, segundo Usarski, algumas consideravelmente.

Nesse sentido também Gil Filho (2009b, p.69-72) ancorou sua resistência ao trabalhar a ideia de sagrado segundo Otto. Pois, embora a teoria de Otto seja útil ao universalizar a experiência religiosa, está firmada sob uma base cristã – típica dos principais autores da Fenomenologia da Religião “clássica”⁷⁷ – o que dificulta em

⁷⁴ Algumas das críticas dizem respeito à origem do termo e noção do sagrado de base protestante, sua universalidade, indistinção entre os discursos religiosos e científicos, etc. Para um aprofundamento nas críticas a respeito do pensamento de Otto, ver o capítulo “Os enganos sobre o sagrado” do livro “Constituintes da Ciência da Religião” de Frank Usarski (2006).

⁷⁵ Dois trabalhos interessantes contrapondo as críticas de Usarski são: o de Osvaldo Luiz Ribeiro (2006) “Experiência do Sagrado e Fenomenologia da Religião” que advoga uma base legítima para a noção de *experiência do sagrado* e ao mesmo tempo valida a Fenomenologia da Religião; e o de Edgard Faya (2007) “Questões ao texto ‘Os enganos sobre o sagrado’” que embora concorde em algumas questões com Usarski, aprofunda suas críticas ao fazer científico e considera válida uma releitura das abordagens de Otto bem como mais significativa para estudos da religião a abordagem da Fenomenologia.

⁷⁶ Como em estudos sobre o Cristianismo, em que boa parte das assertivas de Otto ainda faz algum sentido.

⁷⁷ Como Nathan Soderblom (1866-1931), Geerardus van der Leeuw (1890-1950), Joachim Wach (1898-1955), Friedrich Heiler (1892-1967), Gustav Mensching (1901-1978), e o próprio Otto. (USARSKI, 2006, p.31).

alguns momentos o seu uso indiscriminado em outras tradições de fé. Também, embora a teoria de Otto se mostre interessante ao destacar o lado emocional (não racional) da experiência religiosa, incorre em inconsistências epistemológicas ao compreender uma categoria não-racional sob parâmetros puramente kantianos (BIRK, 1993, p.11; GIL FILHO, 2009b, p.70)⁷⁸. Outro fator pouco aprovado por Gil Filho (2009b, p.71) é “o pressuposto de que o sagrado é universal” no argumento *ottoniano*; visto que, o sagrado, além de ensejar certa característica ontológica, é paradoxalmente plural em sua realidade empírica. Assim, levando em consideração que “o sagrado *per se* é exclusivamente explicado em sua própria conformação, ou seja, à escala de uma determinada cultura religiosa” (GIL FILHO, 2009b, p.71) a assertiva da universalidade fica deveras fragilizada.

Ainda assim, a teoria de Otto não é de todo descartável; porém, quando se pretende erigir uma abordagem mais ampla e não preza a determinada tradição religiosa, que não hierarquize as distintas religiões⁷⁹ e, ainda, que tenha seu princípio universal não em uma noção ontológica de base transcendental religiosa⁸⁰, deve-se sem dúvida retrabalhar criticamente o pensamento *ottoniano*⁸¹ ou partir para outros referenciais filosóficos.

⁷⁸ Para Kant seriam as categorias do entendimento (racionais e *a priori*) que esquematizariam a experiência (empírica), formalizando o conhecer. De forma inversa se daria as formulações de Otto, em que a categoria (**não-racional** [numinoso] e *a priori*) é esquematizada por um elemento da experiência natural (elemento racional); “O que para Kant é o racional, para Otto é o não-racional e vice-versa. Assim, Otto dá ao esquematismo kantiano uma interpretação exatamente oposta” (BIRCK, 1993, p.11); o que para Gil Filho (2009b, p.70), como para o autor da citação acima, do ponto de vista kantiano, se constituiria em uma incoerência.

⁷⁹ Muito embora diversas alegações de Otto sejam mais frutos de seu contexto do que propriamente convicções de pesquisa, a sua teoria de um sagrado (racional/irracional) como categoria avaliativa proporcionou certa hierarquização das religiões; e sob este critério, para Otto, a religião que mais estaria em um estágio avançado seria a sua: “O fato de os elementos irracionais numa religião se manterem sempre vivos e ativos preserva-a de virar racionalismo. O fato de ela embeber-se ricamente de elementos racionais preserva-a de decair para o fanatismo ou misticismo ou neles permanecer, capacita-a a ser a religião de qualidade, civilizada, universal. A presença de ambos os elementos em harmonia sadia e perfeita é, por sua vez, critério pelo qual se pode medir a superioridade de uma religião, e mais: é um critério propriamente *religioso*. Também segundo esse critério, o cristianismo é por excelência superior a suas religiões coirmãs na Terra.” (OTTO, 2007, p.178).

⁸⁰ Como muitas vezes parece ser a ideia de sagrado em seu viés “numinoso”: “Este é justamente o objeto numinoso. Somente quando se vivencia a presença do nume, como no caso de Abraão, ou quando se sente algo que tenha caráter numinoso, ou seja, somente pela aplicação da categoria do numinoso a um objeto real ou imaginário é que o sentimento de criatura pode surgir como *reflexo* na psique” (OTTO, 2007, p.42).

⁸¹ Como evidencia Faya (2007) ao considerar válida a busca de Otto, porém sob uma nova semântica: “(...) não podemos manter-nos confusos e estáticos nas referências de Otto, preso, ainda, a uma fenomenologia dualista. É preciso atualizar o sentido de sua busca do ‘dito sagrado’. Parece-me que ele busca algo que se mostra no concreto das diversas experiências religiosas. Essa busca pode e deve ser reconhecida até mesmo pela ‘ciência da religião’.” (FAYA, 2007, p.60).

Foi com essa última proposta que Gil Filho avançou em suas pesquisas sobre o fenômeno religioso; buscando outros referenciais teórico-filosóficos para a construção de uma Geografia da Religião o mais abrangente possível.

Com *A Filosofia das Formas Simbólicas* do filósofo alemão Ernst Cassirer (1874-1945), Gil Filho (2007; 2009b) encontrou um diferencial – principalmente com relação a Otto – para o estudo da religião e da realidade humana. É dentro dos princípios de Cassirer que Gil Filho consegue vislumbrar “uma base universal” da religião e de outras instâncias da realidade.

Ao propor uma nova concepção de homem, aprofundando a noção de cultura, sob certa “fenomenologia do conhecimento”, Cassirer enseja um modo específico na relação do ser humano com a construção de sua realidade. Dentro deste viés *cassireriano*, Gil Filho (2007) propõe uma Geografia da Religião sob novas bases teóricas, sob um idealismo crítico.

Esta nova base teórica ensaia um resgate conceitual da noção de homem ao mesmo tempo em que demonstra que a vivência não é construída com base apenas na efetividade dos fatos, mas é conformada muito mais propriamente pelo universo de significados a ela incorporados; e, nesse movimento de dar sentido às coisas e a vida, a religião figura indiscutivelmente:

O homem é um ser simbólico, no sistema cassireriano, que o caracteriza como superação da vida biológica. Assim, há uma ruptura da ordem natural gerada pelo homem e na qual ele deve ser submetido. Este processo conscientiza o homem de que ele não somente vive no universo de fatos, mas, sobretudo em um universo simbólico. Deste modo, a religião, é parte deste universo pleno de significados que faz parte indissociável da experiência humana. Sendo assim, o homem não está somente diante da realidade imediata, mas à medida que sua prática simbólica se realiza ele busca os significados da existência. O homem é o protagonista deste conhecimento simbólico e desta prática social da religião. (GIL FILHO, 2007, p.210).

Além de recolocar o homem como protagonista das suas próprias experiências, outro dos principais avanços oferecidos pelos trabalhos de Cassirer, como nos diz Gil Filho, é mostrar que

o pensamento religioso não está em oposição ao pensamento racional. A questão do autor acerca do pensamento religioso não é teológica nem metafísica, mas sim a respeito da forma. Neste campo, não são os pressupostos místicos de que parte a religião que devem ser referidos, mas o modo de interpretação. (GIL FILHO, 2009b, p.87).

Ao destacar que Cassirer eleva o plano da religião ao mesmo patamar que o da ciência, Gil Filho (2007, p.211) mostra que há um princípio compartilhado por essas dimensões da vida (ciência e religião); como também há na arte, no mito, na linguagem, etc. A conexão exequível entre estas dimensões não diz respeito à suas essências, mas sim a forma de funcionamento. Ou seja, “haveria um plano de convergência funcional na diversidade de expressões da fala, dos mitos e das práticas religiosas” (GIL FILHO, 2007, p.211).

Tais diversidades de expressões estariam ligadas estreitamente a ponto de formarem um sistema simbólico capaz de fornecer os sentidos subjacentes à análise empírica. Assim, cada expressão denotaria uma forma característica, que de maneira integrada com demais formas, construiriam o sentido das experiências. Este pressuposto nos conduz à um outro patamar de investigação, que com relação à religião é um considerável avanço, ao procurar compreender não mais seus conteúdos estritamente, mas sua forma de funcionamento:

Não indagamos sobre essências ou doutrinas, mas sobre a forma. A forma é princípio, é o modo e estrutura da atividade humana que permanece a despeito das transformações e vicissitudes da cultura humana. A prática da religião, nesta análise, antecede a religião enquanto doutrina e sistema de crenças. A religião passa a ser apreendida como sistema de ações e não somente de imagens. (GIL FILHO, 2007, p.211).

Por este caminho teórico percebemos que além de uma distinta conceituação do homem, mesma validade dada a diferentes modos do conhecimento humano e busca não por conteúdos estritos mas pelas formas, a grande superação alcançada por uma Geografia da Religião que parta das assertivas *cassirerianas* é o de considerar que: “o princípio de articulação das atividades religiosas [independente qual seja a tradição] é o mesmo” (GIL FILHO, 2007, p.212).

2.5.5 Reflexões em Cassirer: o homem, as formas simbólicas e a religião

Observando as teorizações de Cassirer, Gil Filho (2009b, p.78) pondera que a natureza humana pode ser considerada em seu aspecto funcional; e que a função simbolizadora do homem seria responsável pelo devir da humanidade. Com tal

função, o homem seria conduzido cada vez mais para dentro dos significados ao invés de encarar, por assim dizer, a realidade nua e crua. Nesse processo, o reconhecimento do mundo se dá mediado pelas formas simbólicas (FIGURA 2) que ao gerarem universos do pensamento, afastam o homem do universo dos fatos, o conduzindo ao universo simbólico:

As formas simbólicas do mito, da linguagem, da religião, das artes e da ciência possibilitam, cada vez mais, o afastamento do universo dos fatos e a aproximação ao universo simbólico. O homem é entendido como ser simbólico e reconhece o mundo pelos seus significados. (GIL FILHO, 2009b, p.78).

Universos do Pensamento

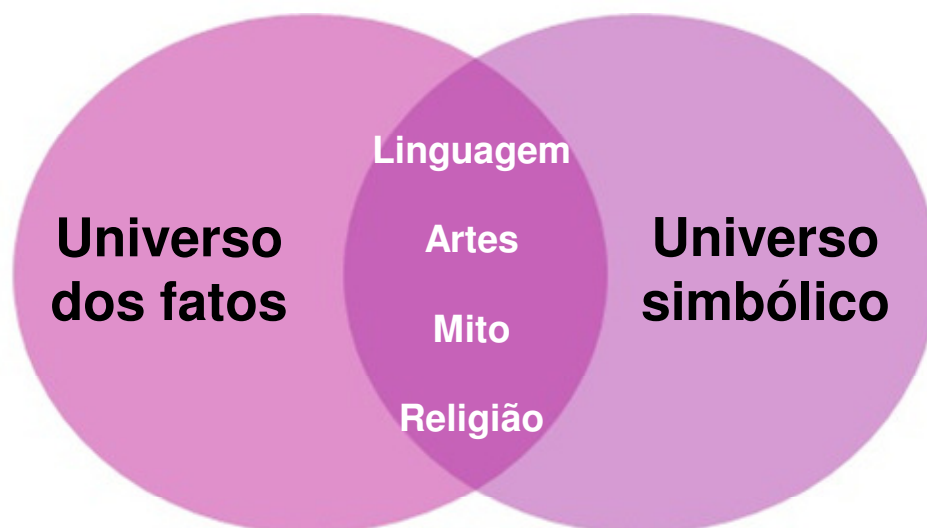


FIGURA 2: AS FORMAS SIMBÓLICAS
FONTE: GIL FILHO, 2008, p.68.

Fica claro que para Gil Filho (2009b, p.78) o homem pode ser entendido como um ser semântico, compreensivo, que dá sentido as coisas. Porém isso não quer dizer que a dinâmica simbólica do ser humano o lance num idealismo sem rebatimento na vida prática:

Essa reflexão de Cassirer tem o mérito de não apenas admitir a função simbólica da mente, mas, além disso, de revelar a prática concreta por meio da ação humana. As formas simbólicas são funções da conformação do real, sendo assim, não são sombras do homem no mundo, mas sim condições pelas quais edificamos nossa visão deste. Cada forma simbólica

mantém um princípio articulador específico de conformação do mundo. (GIL FILHO, 2009b, p.78).

Ou seja, a especificidade de cada forma simbólica projeta um mundo de significados, que no final das contas é o mundo que “percebemos” e que atuamos. Assim, as formas simbólicas são o meio pelo qual conseguimos visualizar e viver a realidade. As formas simbólicas projetam um “universo simbólico” que se interpõe entre o homem e o “universo dos fatos”, pois, “na medida em que os fatos se apresentam, necessitam de uma mediação simbólica, sob a qual o homem interpreta a realidade e a idealidade do mundo” (GIL FILHO, 2009b, p.79).

Nesse sentido, Gil Filho avalia que a realidade está na consciência humana e não na empiricidade imediata dos fatos:

O mundo imediato autêntico dos fatos não deve ser buscado fora, no mundo dos objetos, mas em nós mesmos, em nossa existência, em nossa realidade vivencial. Assim, a orientação para contemplar a realidade está na experiência interna, pois essa realidade não está nas coisas, mas sim em nossa consciência. (GIL FILHO, 2009b, p.79).

Seguindo o mesmo pensamento, a religião se apresentaria como uma destacada parte do sistema simbólico (CASSIRER, [1944] 1994, p.48), particularmente como forma simbólica, que gera mundos de significados (pensamento religioso); sendo por assim dizer, a realidade presente na consciência.

Sabendo que “no sistema cassireriano, a ação simbólica do homem transita pelos níveis (mítico, das representações e do abstrato) e também em cada um deles” (GIL FILHO, 2009b, p.81) a universalidade do pensamento religioso seria mais bem identificada nos ditames do abstrato – “no que diz respeito às formas religiosas no seu aspecto funcional” (GIL FILHO, 2009b, p.89). Assim, o “mundo” instaurado pela religião, independente da tradição religiosa, evidenciaria uma mesma articulação funcional: a *forma simbólica sagrado* (FIGURA 3) – conforme teorização de Gil Filho (2009b).

Universo do pensamento religioso



FIGURA 3: FORMA SIMBÓLICA SAGRADO
 FONTE: Baseado em GIL FILHO, 2008; 2009b.
 ORGANIZAÇÃO: O autor (2014).

2.5.6 O sagrado como forma simbólica a partir das filosofias de Ernst Cassirer

A partir de reflexões e releituras feitas sobre os trabalhos de Cassirer, Gil Filho (2009b) argumenta que no universo da experiência humana, diversas dimensões do conhecimento do mundo seriam regidas por formas simbólicas principais: na dimensão do mundo intuitivo e perceptual a forma simbólica preponderante seria o *mito*; na dimensão do mundo das representações seria a *linguagem/linguística*; na dimensão do mundo do pensamento abstrato seria a *razão* (GIL FILHO, 2009b, p.79). Já o mundo do pensamento religioso, por esse prisma, seria mediado pela forma simbólica *sagrado* (GIL FILHO, 2009b, p.87).

Sabendo que a noção de sagrado não está presente em todas as tradições religiosas, a proposta de Gil Filho advoga ao referido termo uma função simbólica e não um status conceitual: “o sagrado não é um conceito universal onipresente nas diferentes religiões, mas uma forma simbólica do mundo da religião” (GIL FILHO, 2009b, p.71).

Ainda que a diversidade religiosa empírica aponte para uma não uniformidade do fenômeno, nos parâmetros do pensamento religioso um mesmo princípio de articulação pode ser inferido:

Muito embora a observação empírica confirme a pluralidade do fenômeno religioso, existe uma unidade do pensamento religioso determinante de práticas comuns aos diversos sistemas religiosos. O princípio de articulação das atividades religiosas é o mesmo, sendo que essa articulação, por conseguinte, é funcional. Inferimos a possibilidade de existir uma força reguladora que dá coerência e estrutura ao pensamento religioso. (GIL FILHO, 2009b, p.77-78).

Assim, resgatando a dinâmica de Cassirer, seriam as formas simbólicas, formas do sujeito e de aspecto funcional, responsáveis pela regulação e estruturação do pensamento. Na esfera do pensamento religioso, então, o sagrado como força reguladora (forma simbólica), evidenciaria uma função simbólica da mente, uma estrutura cognitiva da consciência do sujeito; que articulando o universo dos fatos ao universo simbólico formaria as dimensões do real, lhe dando sentido – sentido religioso.

Nesses termos o sagrado não seria mais aquele conceito ontológico, próprio da noção de inspiração divina da teologia, mas sim uma função do intelecto inferida nos efeitos presentes no mundo do pensamento religioso:

O sagrado migra da dimensão de inspiração muito presente na experiência religiosa para o que escapa à razão conceitual em sua essência e é reconhecido por meio da interpretação de seus efeitos. Trata-se daquilo que qualifica uma sintonia entre a experiência religiosa e o logos mediado pelo discurso religioso. (GIL FILHO, 2009b, p.87).

Entendida como uma representação epistemológica, pois que atua no nível do intelecto, a forma simbólica *sagrado* é uma “força reguladora” que conforma e organiza o pensamento religioso – que na verdade é a própria realidade para o sujeito. “O sagrado se apresenta como uma função simbólica peculiar, o que nos capacita a capturar as formas da cultura em seu aspecto religioso” (GIL FILHO, 2009b, p.89). Ou seja, o sagrado decodifica as formas da cultura, revelando-as como forma/essência religiosa.

2.5.7 O sagrado epistemológico e sua articulação espacial

Nesses termos, é o sagrado, enquanto forma simbólica mediadora do pensamento religioso, que age decodificando e individualizando as formas e os espaços experimentados pelo homem religioso. Assim, como fora dito, o *sagrado* não é tratado como um ente/ser, mas sim como uma estrutura articuladora do pensamento religioso; é entendido como representação epistemológica. Estando mais próximo de uma descrição funcional do que individual, o sagrado pode ser entendido como uma força articuladora que dota de sentido a vivência do homem religioso, gerando, nessa dinâmica, as formas religiosas.

As formas religiosas são também formas espaciais. Apresenta-se no espaço de ação do Homem religioso, nas representações dos templos, nas cores que as manifestações religiosas marcam a paisagem. Cidades, montanhas, rios, caminhos, uma série de lugares são diferenciados do entorno comum. Tais distinções não surgem ao acaso – pelo contrário, são **expressões espaciais do pensamento mítico e religioso**. (SILVA; GIL FILHO, 2009, p.76, grifo nosso).

Por este prisma, o pensamento religioso, sendo conformado pela forma simbólica sagrado, ao significar o mundo constrói também suas expressões espaciais com um senso religioso. Assim, um Espaço Sagrado se constituiria pela ação simbólica (do sagrado) projetada pelo sentir religioso:

A espacialização das idéias religiosas se daria primeiramente através do sentir mítico-religioso. Quando se torna dizível se espacializa, através de mediadores, para além do espaço originário. Essa é a esfera do representar e da ação religiosa, esfera na qual o sentimento se torna discurso, se transforma em narrativa. (SILVA; GIL FILHO, 2009, p.78).

Nesse caso o protagonista da trama do Espaço Sagrado seria o homem religioso, o fiel. Não seria o lócus a principal instância do fenômeno, mas o próprio religioso que por um “impulso do espírito” (forma simbólica) significa suas experiências. Assim o fiel articula suas experiências sensíveis a um mundo pleno de sentido – universo religioso.

Através do agente religioso (o fiel ou o grupo) é que são espacializadas as dimensões religiosas; a partir do sentir, mediado simbolicamente, se constrói a realidade religiosa – expressa nas narrativas, representações ou nas diversas performances rituais.

Na sacralização do espaço, as crenças, os ritos religiosos encontram um centro de referência no qual o espírito humano pode fixar mais facilmente a identidade das coisas religiosas. O Homem passa a espacializar o sentir religioso quando sacraliza os lugares e difunde suas representações religiosas. (SILVA; GIL FILHO, 2009, p.80).

Ao significar as impressões e espacializar suas representações o homem religioso satisfaz necessidades intrínsecas; e, ao mesmo tempo, dinamiza o próprio fenômeno religioso criando símbolos e os “exportando” à materialidade:

O espírito humano, inspirado por uma linguagem religiosa, espacializa, através de seu sentir, os enunciados religiosos por meio do qual se realiza enquanto ser. A ação humana, incitada pelo simbolismo religioso, se retroalimenta no espaço material, nas representações dos templos e nos matizes presentes nas manifestações religiosas da paisagem. (...). Pode-se dizer que o processo de espacialização do fenômeno religioso é colocado em movimento pela ação do fiel. O espaço no qual o fiel realiza suas atividades é marcado pela forma como ele busca explicar sua vida. As narrativas religiosas e suas interpretações dão respaldo à objetivação do modo religioso de ver o mundo. Dessa forma, o espaço concreto é ao mesmo tempo propulsor e extensão do simbolismo religioso; propulsor, pois se apresenta como estímulo sensorial; e extensão, que se apresenta nas paisagens religiosas como símbolo espacializado. (SILVA; GIL FILHO, 2009, p.90).

Nesse sentido a experiência do espaço concreto é importante para as configurações da dinâmica religiosa; porém seu realce somente se dá quando está vinculado à manifestação simbólica do indivíduo. Não possuindo autonomia, tal enquadramento euclidiano, apenas ganha vida nos rebatimentos subjetivos dos sujeitos.

Assim, o Espaço Sagrado, por esta perspectiva, não se trata apenas de um espaço localizável (um lugar), mas diz respeito a uma série de experiências religiosas que, ao serem conformadas simbolicamente, estruturam a dimensão da esfera religiosa.

Dessa maneira, enfatizamos o espaço sagrado não como apenas espaço da religião ou religioso, movido institucionalmente ou sob parâmetros locacionais, mas como “síntese” de vivências profundamente religiosas; expressando-o nos ditames da ação simbólica.

*

*

*

Tendo em vista os ganhos epistemológicos que o percurso teórico de Gil Filho alcançou com a filosofia *cassireriana* – entre eles a base para uma Geografia da Religião/Espaço Sagrado mais interessada nos sujeitos e com uma vibrante fenomenologia do conhecimento – entendemos ser crucial para o presente trabalho verticalizar nossa abordagem no pensamento de Ernst Cassirer. O que almejamos é consolidar, sob sua base filosófica, aliada as teorizações de Gil Filho, o conceito/categoria Espaço Sagrado. Uma das grandes questões que nos move é “como viabilizar a filosofia de Cassirer nos estudos do espaço sagrado?” Nesse sentido, propomos no próximo capítulo explorar com mais detalhes alguns pontos cruciais da Filosofia das Formas Simbólicas de Ernst Cassirer.

3 A FILOSOFIA CASSIRERIANA E O ESPAÇO SAGRADO

Optar por uma base filosófica, para erigir uma produção científica, não é uma escolha isenta e imparcial. Ela carrega uma série de intenções e pretensões; é fruto tanto de um contexto, como de uma vontade. Esta dinâmica, por assim dizer, metacientífica, não diminui ou acrescenta qualidade ao trabalho a ser desenvolvido; ela apenas constata uma dimensão muitas vezes esquecida no meio acadêmico, a humanidade do pesquisador. Assim, não fugindo a esta mesma dinâmica, identificamos no pensamento filosófico de Cassirer um profícuo alicerce para pesquisas do fenômeno cultural humano, e em especial do fenômeno religioso. Com este capítulo, principalmente, pretendemos deixar claro o motivo de nossa escolha.

Ernst Cassirer foi um dos grandes filósofos da sua época. Judeu-alemão, Cassirer nasceu em 28 de julho de 1874 em Breslau, Alemanha (atual Wrocław, Polônia) e veio a falecer em 1945 em Nova York, Estados Unidos da América. Estudou na Universidade de Marburgo de 1896 a 1899, quando completou o doutorado com uma dissertação sobre “Análise cartesiana do conhecimento científico matemático e natural” (STANDFORD, 2004). De 1906 a 1919 estudou e foi professor na Universidade de Berlim.

Cassirer iniciou sua carreira acadêmica como “historiador intelectual”, se devotando de forma intensa à história da filosofia e à história da ciência (FRIEDMAN, 2000, p.87-88). Em 1919 tornou-se professor de filosofia na Universidade de Hamburgo, onde foi reitor, até 1930. Deixou a Alemanha em 1932, devido à ascensão do Nazismo, e foi para a Inglaterra, onde lecionou na Universidade de Oxford; depois se mudou para Gotenburgo, Suécia, ficando lá de 1935 a 1941. Após sua estada na Suécia, Cassirer mudou-se definitivamente para os Estados Unidos da América; lecionando de 1941 a 1944 na Universidade de Yale e, de 1944 até a sua morte, na Universidade da Columbia.

Tradicionalmente associado à filosofia kantiana, e muitas vezes identificado junto aos pensadores neo-kantianos (PORTUGAL, 1996), definir uma escola filosófica para Cassirer não é muito simples. Embora Cassirer realmente tenha estudado, e se identificado algumas vezes, com muitos dos integrantes do movimento neo-kantiano de Marburgo, fecha-lo numa escola é não fazer jus à sua crítica kantiana e ao alcance de sua filosofia. Cassirer pode ser pensado, de forma

justa, como kantiano em várias diretrizes de seu pensamento; mas também como, inusitadamente, hegeliano nas suas articulações filosóficas – visto que em muitos dos seus textos uma lógica dialética de explanação aparece. Grosso modo, pode-se entender o pensamento e a filosofia *cassireriana* como pertencendo a um “idealismo crítico”, ou como ele mesmo a chamava, “idealismo filosófico moderno” (FRIEDMAN, 2005, p.71).

Ernst Cassirer teve uma produção científica muito profícua. Escreveu várias obras filosóficas e da história da filosofia e da ciência. Dentre as suas obras, a com maior destaque é sem dúvida o seu compêndio *Philosophie der symbolischen Formen (A Filosofia das Formas Simbólicas)*, publicado em três volumes no período de 1923 a 1929 na Alemanha. Nele, um dos grandes questionamentos de Cassirer, que de certa forma deu o tom de toda sua teoria, diz respeito à produção do conhecimento humano e de como funciona a compreensão da realidade. De forma geral, Cassirer ao perceber certa característica peculiar do homem, que o capacita a plasmar seu mundo através de significados, teorizou sobre os mecanismos de conformação da realidade.

Partindo destas diretrizes, e das teorizações *cassirerianas* sobre religião, espaço e sagrado, é que enxergamos grandes possibilidades de pesquisa geográfica no âmbito do fenômeno religioso. Conforme iremos advogar no decorrer deste trabalho, mormente na ultima parte do capítulo, as teorizações de Cassirer podem ser a base para pesquisas que empreguem a dinâmica espacial como ferramenta de análise. Nesse viés, um “espaço sagrado” de base *cassireriana* pode emergir. Com este, a pesquisa espacial da religião tem condições de abranger profundas dimensões da experiência religiosa; propiciando, assim, uma aproximação investigativa mais idônea e promissora.

3.1 A FILOSOFIA DE ERNST CASSIRER

O âmago da filosofia de Ernst Cassirer pode ser vista de maneira sintética em seu livro *An essay on man: an introduction to a philosophy of human culture* publicado originalmente em inglês em 1944 (CASSIRER, 1994). Como o próprio

autor já no prefácio alerta, não é uma obra de “demonstração” de sua filosofia, mas que procura explicar e ilustrar suas teses. O ponto principal do pensamento de Cassirer ([1944] 1994, p.50) se faz na ideia de que o Homem é um ser simbólico (*animal symbolicum*); e que a partir disto, o desdobramento da vida humana toma rumos diferentes quando comparado ao restante do reino animal, se torna diferencial, simbólico, cultural.

Cassirer ao ilustrar o salto da humanidade em relação à sua natureza biológica – comum a todos os animais – não o constrói nos parâmetros da razão e sim nos da simbolização. O filósofo ao revelar o ser humano como agente simbolizante, mostra que as atuações humanas não estão ancoradas exclusivamente nas percepções sensoriais (sistema receptor) e nem nas ações instintivas (sistema efetuator). Estão sim, de maneira efetiva, mais próximas de outro sistema (*sistema simbólico*); este capaz de trazer à tona uma nova dimensão da realidade, uma dimensão conformada a partir do pensamento do próprio homem.

No mundo humano encontramos uma característica nova que parece ser a marca distintiva da vida humana. O círculo funcional do homem não é só quantitativamente maior; passou também por uma mudança qualitativa. O homem descobriu, por assim dizer, um novo método para adaptar-se ao seu ambiente. Entre o sistema receptor e o efetuator, que são encontrados em todas as espécies animais, observamos no homem um terceiro elo que podemos descrever como o *sistema simbólico*. Essa nova aquisição transforma o conjunto da vida humana. Comparado aos outros animais, o homem não vive apenas em uma realidade mais ampla; vive, pode-se dizer, em uma nova *dimensão* da realidade. Existe uma diferença inconfundível entre as reações orgânicas e as respostas humanas. No primeiro caso, uma resposta direta e imediata é dada a um estímulo externo; no segundo, a resposta é diferida. É interrompida e retardada por um lento e complicado processo de pensamento. (CASSIRER, [1944] 1994, p.47-48).

Por esse viés entendemos que o homem é um ser capaz de viver em outra “realidade”, distinta da sensível *per se*. Através do *sistema simbólico* o homem atribui significados e sentidos às suas experiências sensíveis; este processo eleva o ser humano a um patamar diferenciado. O seu mundo passa a ser não mais os fatos percebidos na dinâmica da sensação e instinto, mas sim a realidade construída em seu pensamento. O que realmente faz sentido para o homem não é o “universo dos fatos” circunscrito na empiricidade das coisas, mas sim o seu próprio “universo simbólico” formulado na idealidade de seu intelecto.

A experiência humana passa a ser efetivada não nas apreensões físico-sensoriais, mas sim nas suas formulações simbólicas. A vida do homem passa a ser

revestida por uma “rede simbólica” que institui o real significado do seu mundo. O “universo simbólico” é que dá o teor da realidade para o ser humano; é o meio “artificial” por onde cada vez mais o homem se afasta da realidade imediatamente física, na mesma proporção em que avança para sua realidade simbólica. Nesse sentido, passa a viver não mais “num universo meramente físico”, mas em um mundo de sentidos e significados.

O homem não pode fugir a sua própria realização. Não pode senão adotar as condições de sua própria vida. Não estando mais num universo meramente físico, o homem vive em um universo simbólico (...). O homem não pode mais confrontar-se com a realidade imediatamente; não pode vê-la, por assim dizer, frente a frente. A realidade física parece recuar em proporção ao avanço da atividade simbólica do homem. Em vez de lidar com as próprias coisas o homem está, de certo modo, conversando constantemente consigo mesmo (...). Sua situação é a mesma tanto na esfera teórica como na prática. Mesmo nesta, o homem não vive em um mundo de fatos nus e crus, ou segundo suas necessidades e desejos imediatos. Vive antes em meio a emoções imaginárias, em esperanças e temores, ilusões e decepções, em suas fantasias e sonhos. (CASSIRER, [1944] 1994, p.48-49).

O homem ao viver interposto em suas construções simbólicas revela a sua real natureza e o seu claro avanço: “É inegável que o pensamento simbólico e o comportamento simbólico estão entre os traços mais característicos da vida humana, e que todo o progresso da cultura humana está baseado nessas condições” (CASSIRER, [1944] 1994, p.51). E ainda, segundo o autor, a agência simbólica do homem não se enclausura em setores específicos da vivência, mas permeia toda a experiência, edificando o pensamento humano: “a função simbólica não está restrita a casos particulares, mas é um princípio de aplicabilidade *universal* que abarca todo o campo do pensamento humano” (CASSIRER, [1944] 1994, p.62).

Cassirer assevera que todas as experiências humanas são erigidas dotadas de sentidos e significados, gerados pelo sistema simbólico; e que se não fosse assim, o homem estaria condenado à “prisão” de sua animalidade; pois sem o simbolismo gerado por tal sistema, “a vida do homem seria como a dos prisioneiros na caverna do famoso símile de Platão. A vida do homem ficaria confinada aos limites de suas necessidades biológicas e seus interesses práticos; não teria acesso ao ‘mundo ideal’ (...)” (CASSIRER, [1944] 1994, p.72).

No entender de Ernst Cassirer o homem vive num universo simbólico (“mundo ideal”⁸²) ao invés de um puro universo dos fatos. Isto quer dizer que a capacidade humana vai além dos limites físicos, lhe propondo sempre a superação do estritamente visível: “é o pensamento simbólico que supera a inércia natural do homem e lhe confere uma nova capacidade, a capacidade de reformular constantemente o seu universo humano” (CASSIRER, [1944] 1994, p.104).

Nesse sentido, para Cassirer há uma função inerente à constituição humana, expressa em seu sistema de atividades. Sistema este que, ao demonstrar uma mesma funcionalidade em diferentes esferas da vida, define e determina o “círculo da ‘humanidade’”:

A filosofia das formas simbólicas parte do pressuposto de que, se houver qualquer definição da natureza ou “essência” do homem, tal definição só poderá ser entendida como sendo funcional, e não substancial (...). A característica destacada do homem, sua marca distintiva, não é a sua natureza metafísica ou física, mas o seu trabalho. É este trabalho, o sistema das atividades humanas, que define e determina o círculo da “humanidade” (...). Uma “filosofia do homem” seria portanto uma filosofia que nos proporcionasse uma compreensão da estrutura fundamental de cada uma dessas atividades humanas, e que ao mesmo tempo nos permitisse entendê-las como um todo orgânico (...). [Tais atividades] Estão unidas por um vínculo comum. Mas este vínculo não é um *vinculum substantiale*, como foi imaginado e descrito pelo pensamento escolástico; é antes um *vinculum functionale*. (CASSIRER, [1944] 1994, p.114-115).

Tal vínculo funcional é a “linha” que trama o conjunto dessas atividades humanas, tanto na esfera conceitual quanto na sua existência histórica; e é neste conjunto de atividades simbólicas que acontece a “progressiva separação entre ‘sujeito’ e ‘objeto’, entre ‘eu’ e ‘mundo’, através da qual a consciência sai de sua apatia, de seu aprisionamento na mera existência e na impressão e paixão sensíveis, e se transforma em consciência da cultura” (CASSIRER, [1924] 2004, p.34). Nesse sentido, para o referido filósofo, o ato de constante reformulação do universo humano, através do sistema das atividades humanas, está intimamente ligado à ideia de cultura; visto que o mundo cultural seria propriamente aquele “mundo ideal” (mundo de significados e sentidos) integrante do universo simbólico e a produção cultural aquela decorrente do sistema de atividades humanas.

⁸² O termo “ideal” aqui não se refere a juízo de “perfeição”, mas sim se aproxima da noção de “composto por ideias/pensamento” ou “surgido das ideias/atividade mental” – ação do espírito humano; ou ainda, faz referência àquela dimensão interna e incorpórea do ser humano gerada pelos seus mecanismos intelectuais e psicológicos.

Cultura para Cassirer, então, seria a objetivação do espírito; ou melhor, a cultura seria a expressão e representação dos “mundos conformados” (conhecimento), um mundo artificial que construímos para nós mesmos, mundos culturais. Nesse sentido toda a produção (simbólica) humana seria produção cultural. Embora essa produção ocorra por caminhos muitas vezes distintos, ela guarda sempre uma unidade fundamental:

A cultura humana está sem dúvida dividida em várias atividades que procedem segundo linhas diferentes e perseguem fins diferentes. Se nos contentamos em contemplar os resultados dessas atividades (...) parece impossível reduzi-los a um denominador comum. Uma síntese filosófica, porém, significa algo diferente. O que procuramos aqui não é uma unidade de efeitos, mas do *processo criativo*. Se o termo “humanidade” quer dizer alguma coisa, quer dizer que, a despeito de todas as diferenças e oposições que existem entre suas várias formas, todas elas estão, mesmo assim, trabalhando para um fim comum. (CASSIRER, [1944] 1994, p.119).

Seguindo por este raciocínio, Cassirer propõe que a unidade fundamental da produção simbólica humana diz respeito ao seu processo criativo. Ou seja, na composição do “mundo” humano, diferentes formas atuam com o mesmo processo criativo, mesma forma de funcionamento; objetivando um mesmo fim: a produção de significado e sentido das experiências, a produção de seu “universo simbólico”. Assim, por meio das diferentes formas de significação “o homem não pode fazer mais que construir seu próprio universo – um universo simbólico que lhe permite entender e interpretar, articular e organizar, sintetizar e universalizar sua experiência humana”. (CASSIRER, [1944] 1994, p.359).

Desse modo, para Cassirer, o homem por um processo intelectual objetiva suas experiências, criando o seu mundo simbólico; transforma os fatos em símbolos. O autor infere que no impulso humano de “conhecer” o mundo, certa força espiritual conformaria os significados das coisas; esta “energia autônoma do espírito” é que forma o conteúdo ideal (significação simbólica) dos fenômenos. As diversas “manifestações do espírito”, ao viverem em “mundos peculiares de imagens” e não no reflexo puro e simples dos dados, evidenciam sua mesma origem espiritual: o impulso conformador do espírito humano. Possuindo configurações simbólicas próprias, em que cada uma constitui um aspecto particular do “real”, diferentes articulações do sistema simbólico objetivam a realidade:

(...) existem outros modos de configuração dentro da totalidade da vida espiritual. Também eles podem ser denominados de formas específicas de “objetivação”: isto é, podem ser compreendidos como meios de elevar o individual para o nível do universalmente válido; mas eles alcançam este objetivo da validade universal por um caminho completamente diferente daquele trilhado pelo conceito lógico e pela lei lógica. Toda autêntica função do espírito humano partilha com o conhecimento a propriedade fundamental de abrigar uma força primeva formadora, e não apenas reprodutora (...). Ela não se limita a expressar passivamente a presença de um fenômeno, pois possui uma energia autônoma do espírito, graças a qual a presença pura e simples do fenômeno adquire um determinado “significado”, um conteúdo ideal peculiar (...). Todas essas manifestações do espírito vivem em mundos peculiares de imagens (...), nos quais os dados empíricos não são simplesmente refletidos, e sim criados de acordo com um princípio autônomo. E é por este motivo que cada uma destas manifestações produz suas próprias configurações simbólicas que, se não são iguais aos símbolos intelectuais a eles se equiparam no que diz respeito a sua origem espiritual. Nenhuma destas configurações se funde pura e simplesmente com a outra ou dela pode ser derivada, uma vez que cada uma delas designa uma determinada forma de compreensão, na qual e através da qual se constitui um aspecto particular do “real”. Assim sendo, não se trata de maneiras diferentes pelo qual algo em si se revela ao espírito, e sim de caminhos que o espírito segue em direção à sua objetivação, isto é, à sua auto-revelação. (CASSIRER, [1923] 2001, p.19).

Por este viés, as estruturas responsáveis pelas articulações entre o universo dos fatos e o universo simbólico, seriam certas *configurações simbólicas*; atuando como sistemas de apreensão/objetivação da realidade. Estas configurações não devem ser tomadas como simples reproduções, como meros reflexos de impressões; mas sim, como alerta Cassirer ([1925] 2000, p.22), “devemos reconhecer, em cada uma, uma regra espontânea de geração, um modo e tendência originais de expressão, que é algo mais que a mera estampa de algo de antemão dado em rígidas configurações de ser”. Isto nos leva a considerar tais configurações não como imitações de uma realidade externa, mas como “órgãos dessa realidade, posto que, só por meio delas, o real pode converter-se em objeto de captação intelectual e, destarte, tornar-se visível para nós” (CASSIRER, [1925] 2000, p.22).

Estes “órgãos” evidenciam assim a função simbólica da mente – que plasma a realidade. Eles são formas “espirituais”, ou melhor, formas de expressão do espírito. Denotam configurações que desempenham uma função específica na constituição da psique humana: a de simbolização. Mais precisamente, podem ser entendidos como modos peculiares de organização e conformação (objetivação) do mundo. Presentes no intelecto humano, eles são um modo específico de “ver”, uma direção ou enfoque mental; são por assim dizer formas do pensamento, formas de conhecimento.

Segundo Cassirer ([1929] 2011, p.95), a objetivação engendrada por tais formas percorre um caminho intelectual não uniforme e que não deve ser simplificado: “Não podemos projetar a totalidade dos possíveis estágios da objetivação do espírito em uma única linha reta, sem fazer com que nessa reprodução esquemática traços essenciais fiquem obscurecidos”. O trajeto efetuado pela mente, no processo de objetivação da realidade, se estrutura através de diferentes facetas da consciência humana – consciência perceptiva, intuitiva e cognitiva. O que de certo modo demonstra, para Cassirer ([1929] 2011, p.95), a “‘polidimensionalidade’ do mundo do espírito”.

Justamente para evidenciar esta dinâmica espiritual, Cassirer ([1927] 2011) apresenta a simbolização como um processo “gradual” de objetivação da realidade. Nesse sentido, a transformação de um dado sensível (um fato) em um significado simbólico (um símbolo), ao ser articulado por diferentes formas/impulsos do espírito humano, perpassa por uma tripla gradação; expressa nas funções da expressividade (consciência perceptiva), representação (consciência intuitiva) e significação (consciência cognitiva) – (FIGURA 4):

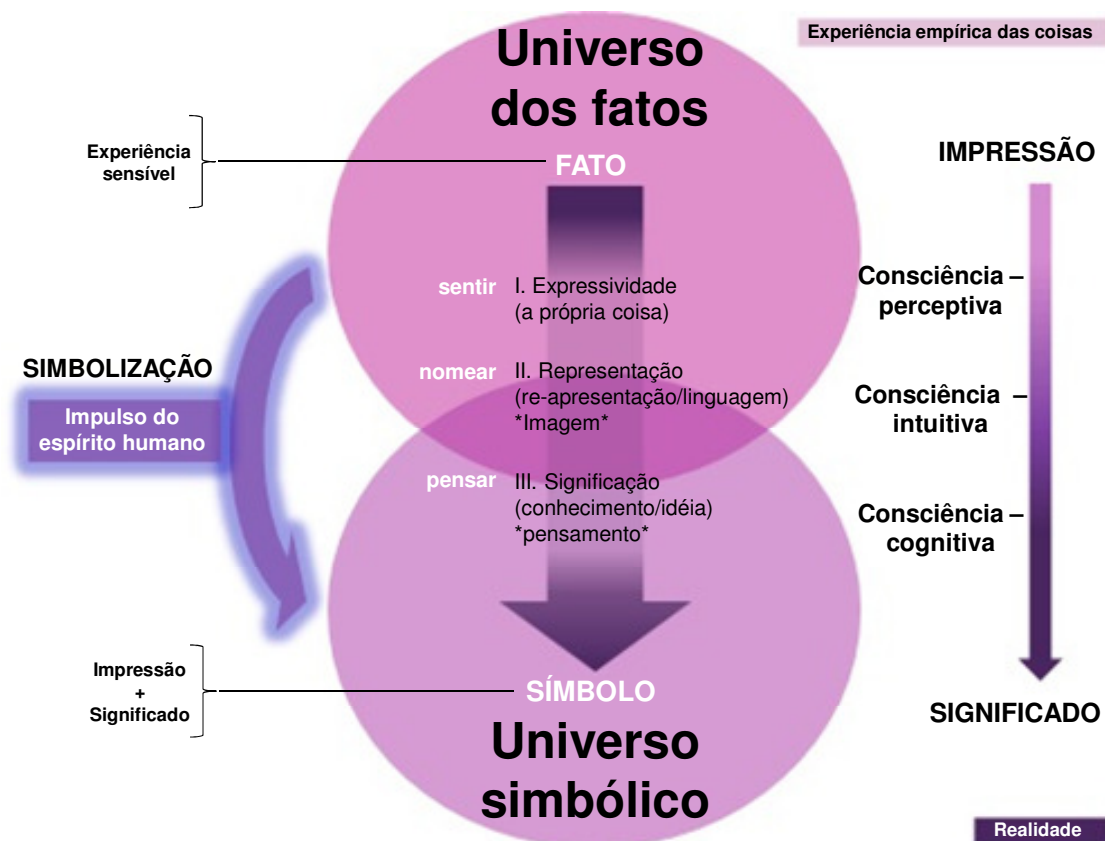


FIGURA 4: PROCESSO DE SIMBOLIZAÇÃO

FONTE: Baseado em CASSIRER, [1944] 1994; [1923] 2001; [1924] 2004; [1929] 2011.

ORGANIZAÇÃO: O autor (2014).

I) Na primeira função, da expressividade, a aparência do dado sensível é a própria realidade; nesse sentido, a imagem é a própria coisa: “A ‘imagem’ não representa (...) a ‘coisa’ – ela é a coisa; ela não é apenas sua suplente, mas sim age como ela, de forma que a substitui em seu presente imediato” (CASSIRER, [1924] 2004, p.78). Nessa relação expressiva com a experiência sensível a consciência perceptiva é que se destaca.

II) Na segunda função, de representação, ocorre uma evidente separação entre o fato e a sua imagem, embora ainda intimamente ligadas. Aqui a experiência sensível é re-apresentada na imagem, ganhando contornos espaciais, e também é representada através da sua nomeação – invocando um conteúdo ideal. Aqui se sobressai a consciência intuitiva (CASSIRER, [1924] 2004, p.64).

III) Com a terceira função, a de significação, a empiricidade das coisas de maneira alguma se confunde com suas representações; antes, há clara distinção entre a experiência sensível e os conceitos. Ocorre certa inversão, em que o

sensível é significado pelo conceito; assim, a teorização do mundo significa as experiências antes mesmo de acontecerem. A consciência que emerge intimamente ligada a esta função seria a cognitiva (CASSIRER, [1924] 2004, p.113).

Este processo de apreensão da realidade parte de conteúdos singulares da experiência sensível. No seu intercurso a consciência (perceptiva, intuitiva e cognitiva) se vale de diferentes momentos (expressão, representação e significação), que se entremeiam densamente, para a objetivação do “mundo da experiência” (realidade):

a construção do mundo da percepção é realizada a partir de conteúdos particulares que se oferecem à consciência e que cumprem funções de sentido cada vez mais diversificadas e mais ricas. Quanto mais esse processo avança, tanto mais ampla se torna a esfera que a consciência consegue englobar e visualizar em cada momento específico. Cada um de seus elementos é agora, por assim dizer, saturado com tais funções. Cada um deles está em diversos grupos de sentido, os quais, por sua vez, encontram-se sistematicamente conexos entre si, vindo a constituir, por força dessa conexão, aquele todo que designamos como o mundo de nossa “experiência”. (CASSIRER, [1929] 2011, p.323).

Embora a articulação das experiências sensíveis (impressões) em conteúdo simbólico (significado) ocorra de modo a que cada estágio/função pareça superar o antecessor, na verdade a atuação desses estágios/funções se dá conjuntamente/ “sistematicamente conexos”; ou seja, por mais abstrata que seja a significação de certa experiência, ela nunca estará desconectada de sua expressividade primária (CASSIRER, [1929] 1998, *apud* SILVA, 2010, p.79-80).

Nesse sentido, Cassirer também assegura que, por exemplo, a reflexão epistemológica se constrói num caminho ininterrupto que vai da esfera da sensibilidade à da intuição, desta ao pensamento conceitual e deste ao juízo lógico; e que no percurso deste caminho, “embora suas diversas fases devam ser distinguidas uma das outras de modo rigoroso na reflexão, nunca devem ser consideradas como dados da consciência independentes entre si e existindo separadamente uns dos outros” (CASSIRER, [1923] 2001, p.390).

Através da objetivação espiritual “a consciência se libera do aprisionamento passivo na impressão sensível e progride para a criação de um ‘mundo’ próprio, formado segundo um princípio espiritual” (CASSIRER, [1924] 2004, p.35). Com isso, se evidencia certo afastamento do homem em relação ao mundo físico-material; porém é justamente em virtude desse distanciamento e separação, que o próprio

homem pode retornar ao mundo de forma efetiva, conhecendo e agindo nesse mundo (GIL FILHO, 2010, p.03-04). Pois ao “alterar” o conteúdo sensível em simbólico, o homem não percebe mais o mundo em sua natureza imediata, mas sim o incorpora em sua realidade configurada pelo espírito; objetivando-o em “mundos de símbolos” (CASSIRER, [1923] 2001, p.33).

Por esta perspectiva, Cassirer vai constatar que o sensível e o espiritual estabelecem uma nova forma de reciprocidade e correlação; em que o “dualismo metafísico” dos dois campos parece estar superado. Esta superação viria na medida em que a “*função* pura do espiritual” buscaria sua concreta realização no, e somente nele, mundo sensível (CASSIRER, [1923] 2001, p.33).

A “concreta realização” sintetizaria uma atividade espiritual própria e livre. Esta, possuidora de um “desenvolvimento imanente”, seria capaz de produzir um “mundo de símbolos” situado ao lado e acima do mundo das percepções. Seria um mundo de símbolos, ou “universo simbólico”, mas que “de acordo com sua natureza imediata, ainda traz as cores do sensível, as quais, porém representam uma sensibilidade já configurada e, portanto, dominada pelo espírito” (CASSIRER, [1923] 2001, p.33). Desse modo, para Cassirer, não se trata de um dado sensível encontrado “lá fora”, mas sim, de experiências construídas por meio de um sistema de multiplicidades sensíveis, geradas por alguma “forma de atividade criadora livre”.

Segundo Cassirer ([1923] 2001, p.175) tais experiências integrariam um “*conteúdo* anímico” e sua “*expressão* sensorial” de tal forma que nenhum subsistiria como algo autônomo e autossuficiente, mas sim ambos se completariam para “existir”.

Nesse sentido, Cassirer continua sua assertiva dizendo que tanto conteúdo como expressão só se tornam o que são na sua interpenetração recíproca; e que desta forma, nesta correlação, a significação que adquirem não é apenas uma “camada exterior”, mas o próprio constituinte do ser.

Este entrelaçamento, embora indissolúvel, evidência a contraposição que o espírito humano se vale para criar o “seu mundo”: “Ao mundo das coisas, que o envolve e domina, o espírito contrapõe um mundo de imagens próprio e autônomo – ao poder da ‘impressão’ opõe-se aos poucos, e de maneira cada vez mais nítida e consciente, a força ativa da ‘expressão’” (CASSIRER, [1924] 2004, p.52).

Cassirer pondera que cada uma destas imagens só é possível por intermédio de “atos específicos de objetivação”, que transmutam “meras impressões”

em “representações” determinadas e configuradas (CASSIRER, [1924] 2004, p.62). Com isso, a significação objetiva (objetivação) de um elemento da experiência “agora não depende mais da forma sensível com a qual ele, na sua singularidade, se impõe à consciência, mas sim da clareza com a qual a forma, a legalidade do todo, nele se expressa e se reflete” (CASSIRER, [1924] 2004, p.69).

Dentro do raciocínio de Cassirer, para se conhecer o mundo é necessário que o sistema simbólico objetive a realidade; ou seja, construa, ou faça emergir, os sentidos e significados das coisas. Só assim, através do processo do conhecer – instaurar o sentido das experiências – o homem pode agir.

Neste caso, seriam configurações específicas que gerariam o conhecimento; que por consequência, seria uma projeção da consciência do próprio homem. Dessa forma, a nossa estreita ligação com o mundo (a nossa realidade) é regida por diferentes formas de simbolização; que no processo humano do sentir, nomear e pensar – em que a percepção cede lugar ao conhecimento – oferece os contornos do “real”.

3.1.1 As formas simbólicas

As formas de simbolização – ou formas simbólicas – seriam as responsáveis pela objetivação, pela construção daquele mundo próprio do ser humano: o seu “mundo de significados”. As formas simbólicas vinculariam, como que por uma energia do próprio espírito, presente na consciência, um “conteúdo espiritual de significado” a um “signo sensível concreto”. Pois, como destaca Cassirer, é próprio da natureza humana ao receber certa impressão “enlaçá-la” num “mundo de signos e imagens”.

(...) por “forma simbólica” há de entender-se aqui toda a energia do espírito em cuja virtude um conteúdo espiritual de significado é vinculado a um signo sensível concreto e lhe é atribuído interiormente. Neste sentido, a linguagem, o mundo mítico-religioso e a arte se nos apresentam como outras tantas formas simbólicas particulares. Porque se manifesta em todas elas o fenômeno fundamental de que nossa consciência não se contenta com receber a impressão do exterior, senão que enlaça e penetra toda impressão com uma atividade livre de expressão. Com efeito, enfrenta-se aquilo que chamamos a realidade objetiva das coisas, e se mantém contra ela em plena independência e com força original, um mundo de signos e

imagens de criação própria. (CASSIRER, 1921, *apud* FERNANDES, 2006, p.20).

Cassirer nos afirma que a despeito da diversidade interior, os vários produtos da cultura espiritual (formas simbólicas) “tornam-se múltiplas tentativas direcionadas, todas elas, para a mesma meta de transformar o mundo passivo das meras impressões, que em um primeiro momento aparentemente aprisionam o espírito, em um mundo de pura expressão espiritual” (CASSIRER, [1923] 2001, p.23). O autor vai asseverar que o ser humano “envolveu-se de tal modo em formas linguísticas, imagens artísticas, símbolos míticos ou ritos religiosos que não consegue ver ou conhecer coisa alguma a não ser pela interposição desse meio artificial” (CASSIRER, [1944] 1994, p.49).

Tal meio “artificial” é possibilitado ao ser humano graças a um novo universo aberto em diferentes aspectos pela religião, pela arte, pela filosofia e pela ciência (CASSIRER, [1944] 1994, p.72). Ou seja, o “mundo ideal” é na verdade o resultado da articulação de diferentes formas simbólicas, que se fazem aparentes nas criações do mito, nos ritos e credos religiosos, nas obras de arte, nas teorias científicas, etc.

Segundo Cassirer algumas formas simbólicas se destacariam na história humana; é o caso da linguagem, do mito, da religião, da arte e da ciência. Embora sejam formas distintas, elas atuam muitas vezes em conjunto – no *continuum* da experiência humana; mas sempre resguardando a cada uma um princípio que lhe é único, uma lógica interna: “Porque cada um destes contextos, a linguagem como o conhecimento científico, a arte como o mito, possui o seu próprio princípio constitutivo, que, por assim dizer, imprime o seu selo em todas as suas configurações particulares” (CASSIRER, [1923] 2001, p.48).

A complexa rede simbólica (universo simbólico), que ampara/possibilita a experiência humana, é entretecida nas mais destacadas formas simbólicas: “A linguagem, o mito, a arte e a religião são partes desse universo. São os variados fios que tecem a rede simbólica, o emaranhado da experiência humana. Todo o progresso humano em pensamento e experiência é refinado por essa rede, e a fortalece” (CASSIRER, [1944] 1994, p.48).

As formas simbólicas não “pegariam” simplesmente os fatos/dados sensíveis e os reproduziriam imgeticamente; mas, segundo Cassirer ([1923] 2001, p.39), seriam a fonte dos materiais com o qual construiríamos o mundo do “real” e do espiritual, seriam as lentes capazes de projetar toda conformação simbólica:

O conhecimento, bem como a linguagem, o mito e a arte: nenhum deles constitui um mero espelho que simplesmente reflete as imagens que nele se formam a partir da existência de um ser dado exterior ou interior; eles não são instrumentos indiferentes, e sim as autênticas fontes de luz, as condições da visão e as origens de toda configuração. (CASSIRER, [1923] 2001, p.42).

Esta configuração, que surge de modo autônomo, é uma atividade específica da consciência que, ao passo que se distingue de todo dado da sensação ou percepção imediatas, se vale deste mesmo dado como veículo e meio de expressão. O que o filósofo quer nos mostrar é que “em cada ‘signo’ linguístico, em cada ‘imagem’ mítica ou artística comparece um conteúdo espiritual, que, em si, transcende o sensorial, convertido à forma do sensível, audível, visível ou tangível” (CASSIRER, [1923] 2001, p.62).

Nesta perspectiva, as formas simbólicas não são meras cópias de uma realidade existente, mas em vez disso, representam “as linhas gerais do movimento espiritual, do processo ideal no qual, para nós, o real se constitui como unidade e pluralidade, como multiplicidade das configurações que, entretanto, afinal são unificadas através de uma unidade de significação” (CASSIRER, [1923] 2001, p.64). O mito, a arte, a linguagem e a ciência são, nesse processo, “criações espirituais” que formam/constroem o mundo de significados do ser.

Assim, em toda parte e em todas as esferas, é através da liberdade da atividade espiritual que o caos das impressões sensoriais se dissipa e começa a adquirir formas claramente delineadas. Somente na medida em que *moldamos* a impressão fluída dentro de algumas das direções da simbolização, esta impressão assume, para nós, forma e duração. Na ciência e na linguagem, na arte e no mito este processo de configuração se realiza de diversas maneiras e de acordo com diferentes princípios formativos. Mas todas estas esferas têm em comum o fato de que o produto final de sua atividade em nada mais se assemelha ao *material* que constituiu o seu ponto de partida. (CASSIRER, [1923] 2001, p.64).

Cassirer aponta a oposição entre o conteúdo simbólico e o conteúdo essencial como um conflito e tensão permanente entre “cultura” e “vida”. Segundo o autor ([1923] 2001, p.73), o destino inevitável da cultura é provocar o distanciamento entre o ser humano e as suas experiências imediatas; visto que toda criação cultural/simbólica, por meio do processo de configuração e “formação”, afasta de forma progressiva o ser humano do seu “estado original da vida”.

Dessa forma, o processo espiritual de simbolização, quanto mais rico e energético, mais o afasta das fontes primordiais do seu próprio ser. Cada vez mais o homem se enclausura em suas próprias criações, erige uma redoma através das palavras da linguagem, das imagens do mito ou da arte, dos símbolos intelectuais do conhecimento, que o afasta dos “dados sensíveis essenciais”. Pela dinâmica das formas simbólicas, constrói para si mesmo uma espécie de invólucro, que apesar de delicado e transparente é igualmente indestrutível (CASSIRER, [1923] 2001, p.74).

Cassirer vai mostrar-nos que quando olhamos mais atentamente para as formas simbólicas, o mérito delas não consiste em retratar o mundo externo no interno; “ou simplesmente em projetar para fora um mundo interno pronto, mas que é primeiramente nelas e por seu intermédio que os dois momentos do ‘interior’ e do ‘exterior’, do ‘eu’ e da ‘realidade’ alcançam sua *determinação* e sua delimitação recíproca” (CASSIRER, [1924] 2004, p.266). Mesmo que cada forma simbólica tenha como base certa “contraposição espiritual” do ser com a própria realidade, Cassirer pondera que tanto o eu/ser e a realidade não devem ser considerados grandezas já postas, dadas, como metades prontas que se uniriam em outro momento. A constituição de ambas as esferas não possui um limite prévio e fixo, mas cada forma simbólica, de maneira singular, estabelece esse limite (CASSIRER, [1924] 2004, p.267).

Nesse sentido, os contornos do mundo simbólico são delineados pelas diferentes formas simbólicas, que no seu processo singular de simbolização se valem de certa lógica imanente que faz com que os produtos culturais/simbólicos tenham características próprias e distintas. Assim conseguimos discernir “experiências” propriamente religiosas das científicas, por exemplo.

3.1.2 A religião

Dentre as formas simbólicas mais destacadas da vida humana, a religião prefigura como uma das mais importantes constituidoras do mundo simbólico. No pensamento de Cassirer, a forma simbólica da religião aparece em estreita correlação com a forma simbólica do mito. Segundo o autor, quanto mais retrocedemos à origem de determinadas experiências humanas, menos

conseguimos separar o “conteúdo” da consciência religiosa do conteúdo da consciência mítica.

Para Cassirer ([1924] 2004, p.397), tanto a consciência religiosa como a mítica estão de tal forma “entrelaçadas e encadeadas” que é difícil determiná-las de modo separado e em contraposição uma a outra. Se procurarmos eliminar os componentes míticos fundamentais do conteúdo da crença da religião, Cassirer vai afirmar que a religião em sua manifestação efetiva, objetivamente histórica, não se conservaria; o que restaria seria apenas uma “imagem sombria” dela, uma “abstração vazia”. Embora essa ligação entre religião e mito seja incontestável para Cassirer, ela não quer dizer que ambas atuam por intermédio da mesma forma simbólica; mas, segundo o próprio autor, os seus modos de configuração são diferentes na composição dos conteúdos simbólicos:

Contudo, apesar desse indissolúvel entrelaçamento de *conteúdos* do mito e da religião, a forma de ambos não é a mesma. E a particularidade da “forma” religiosa se anuncia na *tomada de posição* modificada aqui e adotada pela consciência perante o mundo mítico das imagens. Ela não pode dispensar esse mundo, não pode afastá-lo de si imediatamente; mas, visto através da problemática religiosa, ela aos poucos recebe um novo sentido. (CASSIRER, [1924] 2004, p.397-398).

Com isso, o que a religião faz com os conteúdos míticos é lhes conferir uma significação diferenciada, proporcionando uma nova dimensão espiritual. Segundo Cassirer ([1924] 2004, p.398), isso faz com que dentro do domínio do mito surja a oposição entre “significação” e “existência”; assim, alguns conteúdos podem ser altamente significativos e não necessariamente ter uma “existência” empírico-factual. O que se processa é na verdade uma divisão estranha ao mito, mas que a religião realiza com sucesso:

A religião realiza a cisão estranha ao mito como tal: ao servir-se de imagens e signos sensíveis, ela ao mesmo tempo os reconhece como tais, como meios de expressão que, quando revelam um determinado sentido, necessariamente permanecem aquém dele, “apontam” para esse sentido, sem jamais captá-lo ou esgotá-lo completamente. (CASSIRER, [1924] 2004, p.398).

Para Cassirer o pensamento da forma simbólica religião expressa uma característica peculiar ao entender que todo ser, seja o “ser das coisas” ou o “ser do eu”, o ser do mundo interior ou o ser do mundo exterior, só institui seu estatuto e

significação na proporção em que aponta para o processo religioso e para o seu ponto central. E segundo Cassirer ([1924] 2004, p.410), “este último a rigor é o único real, ao passo que tudo mais é ou inteiramente nulo ou, como *momento* nesse processo, possui somente um ser derivado, um ser de segunda ordem”.

Dessa forma, o autor nos mostra que a lógica interna da religião captura as experiências e as reconstrói com base em seu “ponto central”, lhe dando uma significação que lhe é própria. Assim, tudo o que não for tonalizado por esse “ponto central” se torna periférico, de “segunda ordem”.

A “realidade” construída pela religião revela um mundo totalmente distinto daquele simplesmente manifesto nos fatos da vida. O “real”, construído por tal forma simbólica, se estrutura na transposição provocada pelo pensamento religioso. A concepção religiosa “metaforiza” o físico, o material, os eventos e coisas, concedendo-lhes novas significações e os transplantando para uma diferente “dimensão” espiritual:

O que parece a realidade imediatamente dada das “coisas” para a visão de mundo comum (...), a concepção religiosa transforma num mundo de “signos”. O ponto de vista especificamente religioso é justamente determinado por essa inversão. Tudo o que é físico e material, cada existência e cada acontecimento tornam-se agora metáforas, expressões plástico-corporais de algo espiritual. A indiferenciação ingênua de “imagem” e “coisas”, a imanência de ambas, assim como existe no pensamento mítico, agora começa a ceder: em seu lugar vai-se marcando cada vez apurada e claramente aquela forma de “transcendência” na qual, falando ontologicamente, se manifesta a nova cisão que a *consciência* religiosa começou a experimentar em si mesma. Nenhuma coisa e nenhum evento significam simplesmente eles mesmo, mas se tornam indicação de um “outro”, “além”. (CASSIRER, [1924] 2004, p.418-419).

A raiz espiritual da religião como forma simbólica, segundo Cassirer, se expressa na sua faculdade de captar sensivelmente o supra-sensível. Esta captação se dá através do mundo das imagens e dos signos; que fazem a mediação entre o espírito humano e a essência das coisas (CASSIRER, [1924] 2004, p.421). Mesmo que esse processo mediador penda para um viés mais imaterial, “espiritual”, Cassirer afirma que a expressão religiosa é caracterizada por sua proximidade com a existência sensível; e que embora o âmbito simbólico-ideal lhe dê o tom significativo, “ela não poderia chegar ao ser nem conservar-se no ser, se não se mantivesse firmemente preso no âmbito sensível-material” (CASSIRER, [1924] 2004, p.422).

Essa antítese – entre o sensível e o espiritual – fundamental e característica do espírito religioso, ainda que se refiram mutuamente, de maneira alguma coincidem. O âmbito do sensível-material e o do simbólico-ideal figuram no pensamento religioso como que por meio de uma “relação de analogia”, em que ao mesmo tempo estão relacionados e separados entre si. Essa relação analógica surge sempre onde um profundo corte separa o “mundo do sensível” do “supra-sensível”, o “espiritual” do corporal; mas que ao mesmo tempo tal relação faz os dois mundos, ao refletirem-se, experimentarem a mesma conformação religiosa concreta. Segundo Cassirer, a relação de analogia “traz sempre os típicos traços da ‘alegoria’: pois toda ‘compreensão’ religiosa da realidade não flui de si mesma, mas precisa estar referida a um ‘outro’ e nele, de acordo com o seu sentido, ser reconhecida” (CASSIRER, [1924] 2004, p.424-425).

No processo espiritual progressivo de “alegorização”, as coisas do real perdem sua significação ontológica imediata, na mesma proporção em que são sujeitos à “atribuição de sentido religioso”. A consistência física do real, nesse sentido, é somente a “capa” e a “mascara” que encobrem o seu autêntico sentido espiritual. Pois como Cassirer ([1924] 2004, p.426) mesmo assegura, “o espírito religioso pode mergulhar na realidade, no singular e factual, sem ficar preso a eles, pois o que vê no real nunca é o real mesmo em sua imediatez, mas o sentido transcendente que nele encontra sua apresentação mediata”.

A dinâmica interna da religião, segundo Cassirer, apresenta certa racionalidade própria e característica, uma lógica imanente orquestradora do mundo de significados religioso. A *força* que a religião possui para congregar os aspectos sensíveis aos supra-sensíveis, no processo de simbolização e significação, é o resultado da atuação de impulso espiritual específico; que, contextualmente, pode ser inferido pela ideia de sagrado.

3.1.3 O sagrado

Cassirer vai nos conduzir ao raciocínio de que a forma simbólica religião não constrói seus sentidos e significados baseados na objetividade dos conteúdos do

real; mas sim com base em uma característica particular e imanente, um modo diferencial de configuração espiritual:

Estamos aqui no polo oposto àquela concepção originária, segundo a qual o simbólico significaria algo objetivamente real, algo imediatamente causado por Deus, um mistério. Pois a significatividade religiosa de um acontecimento agora não depende mais de seu conteúdo, mas puramente de sua forma: o que dá seu caráter de símbolo não é aquilo que é e de onde se origina imediatamente, mas o aspecto espiritual sob o qual aparece, a “relação” com o universo que conserva no sentimento religioso e no pensamento religioso. No ir e vir, na viva oscilação entre essas duas concepções fundamentais existe aquele movimento do espírito religioso no qual só então sua própria forma se constitui, nem tanto como figura estática, mas como uma maneira peculiar de *configuração*. (CASSIRER, [1924] 2004, p.431).

A esta “maneira peculiar de configuração”, certa norma imanente à forma simbólica religião, Cassirer associa o termo *sagrado*. Não seria tal lógica, um ente autônomo, uma ontologia, mas sim uma *forma* peculiar do espírito humano configurar certas experiências (religiosas). Nesse sentido é uma maneira cognitiva, intelectual, de perceber e significar as experiências. O sagrado aqui é entendido como uma epistemologia, um impulso “psicológico” capaz de juntar o sensível ao supra-sensível e lhes conceder uma morfologia e significado religioso.

Segundo Cassirer ([1924] 2004, p.137), este traço diferencial da forma simbólica religião, que também atua em conteúdos da consciência mítica, pode ser acompanhado “desde os mais baixos até os mais elevados níveis, desde a visão de mundo mágica (...) até as mais puras manifestações da religião”. Nas mais variadas formas de expressão mítico-religiosa existe algo que eleva os conteúdos a um outro patamar simbólico:

É sempre essa atração peculiar para a “transcendência” que liga todos os conteúdos das consciências mítica e religiosa. Todos eles contêm em sua mera existência e em sua constituição imediata uma revelação, que como tal ainda conserva, porém, o traço de mistério – e justamente essa imbricação, essa revelação, que é igualmente descobrimento e ocultação, imprime no conteúdo mítico-religioso o seu traço fundamental, o caráter de “sagrado”. (CASSIRER, [1924] 2004, p.137-138).

O espírito religioso é conduzido pelo “caráter de sagrado”, por essa regra imanente à forma simbólica religião; e por ela efetua na consciência uma diferenciação puramente qualitativa. Assim, segundo Cassirer, cada conteúdo da existência, por mais banal que seja, pode ganhar o caráter distintivo de sagrado. O

requisito para que isso aconteça, não está propriamente no fato experienciado – embora faça parte; mas na apreensão especificamente mítico-religiosa do evento, através da distinta configuração *projetada* no espírito humano pela perspectiva do sagrado.

Para Cassirer ([1924] 2004, p.138), “a nota característica do ‘sagrado’ (...) não está restrita desde sempre a determinados objetos e grupos de objetos – mas cada conteúdo, por mais ‘indiferente’ (...) que seja, pode repentinamente ganhar participação nessa nota característica”. Dessa forma, para o autor, tal nota não assinala uma determinada “constituição objetiva”, mas uma determinada “referência ideal”.

Para Cassirer essa referência ideal pode emergir, de forma não clara, dos sentimentos mais elementares do ser humano. Evocando Rudolf Otto, de forma apenas ilustrativa, Cassirer enxerga como a espiritualidade humana aponta para a ideia de sagrado. Como esse mecanismo psicológico é capaz de tonalizar inclusive experiências que marcam aparentemente sentimentos opostos:

Quando o mero terror animalesco se torna espanto, espanto que se movimenta em dupla direção, que é uma mistura de traços contrários, de medo e esperança, de temor e admiração, quando desse modo o estímulo sensível procura pela primeira vez escape e *expressão*, então o homem encontra-se no limiar de uma nova espiritualidade. É essa sua espiritualidade que de certa forma se lhe apresenta refletida na ideia de “sagrado”. Pois o sagrado aparece sempre *igualmente* como o distante e o próximo, como o familiar e protetor, assim como o simplesmente inacessível, como o “*mysterium tremendum*” e o “*mysterium fascinosum*” [sic]. (CASSIRER [1924] 2004, p.144).

A atividade formadora do espírito, quando procede pelo viés característico do sagrado, constitui significados profundamente religiosos. Ela cria um mundo simbólico que possui raízes densamente arraigadas na consciência religiosa. Mas ao mesmo tempo, diz respeito a experiências sensíveis; espaço e temporalmente determinadas (CASSIRER, [1924] 2004, p.149). Assim, essa força intelectual capaz de configurar as experiências humanas em experiências religiosas, capaz de deslocar uma coisa ou processo do âmbito do habitual para o âmbito do sagrado (CASSIRER, [1924] 2004, p.423), constitui o mundo simbólico da religião. Nesse processo, ao se projetar para o universo das experiências humanas, ela o faz espacialmente; ou seja, se configura em espaço (e tempo):

o sentimento fundamental mítico-religioso do sagrado encontrou sua primeira objetivação ao se dirigir para fora, ao se apresentar na intuição de relações espaciais. A consagração começa quando, do conjunto do espaço, um determinado domínio é destacado, diferenciado de outros domínios e, em certa medida, religiosamente cercado e cingido. Esse conceito de consagração religiosa, que se apresenta igualmente como delimitação espacial, sedimentou-se linguisticamente na expressão *templum*. Pois *templum* (...) remonta à raiz (...) (“cortar”); portanto, não significa senão o “recortado”, “delimitado”. Nesse sentido, essa expressão designa inicialmente a circunscrição sagrada, que pertence e é consagrada ao deus, para então num emprego ulterior passar para cada terreno delimitado, para uma lavoura ou plantação de árvores, pertença a ela a um deus ou a um rei herói.” (CASSIRER, [1924] 2004, p.178).

A constituição e a forma espacial física “resignificada” pela força simbólica do sagrado, apenas espelham os processos cognitivos de percepção espacial (e temporal) que o espírito humano utiliza para enlaçar suas experiências. Dessa forma, o próprio impulso de constituição do “mundo religioso” ao configurar as distintas experiências, só o fazem em termos espaciais. Cassirer ao comentar como algumas formações espaciais dos antigos romanos se espelhavam em suas cosmologias, explana com mais cuidado as relações entre a significação mítico-religiosa e o espaço:

o agrupamento espacial das associações singulares [dos romanos] não era considerado algo meramente exterior ou casual, mas era exigido e preestabelecido por intuições fundamentais *sacrais* inteiramente determinadas. E são tais intuições sacrais que por toda parte se ligam à concepção geral de espaço e à concepção de limites determinados no espaço. Um profundo sentimento mítico-religioso próprio se conecta ao fato do “umbral” espacial. (CASSIRER, [1924] 2004, p.183).

Esta conexão, entre a “intuição sacra” (impulso espiritual do sagrado) e a espacialidade da experiência humana, é que desencadeia a estruturação espacial do homem religioso. Segundo Cassirer ([1924] 2004, p.184), a ação configuradora do espaço se expande de tal forma para a intuição e expressão da vida humana, que abarca inclusive o que não tem nenhuma referência espacial. Através da ação psíquica “conjunta” do impulso do sagrado e do enlace espacial, o homem significa o seu mundo religioso, constrói as “figuras” do seu universo de significados.

Onde quer que o pensamento mítico e o sentimento mítico-religioso confirmem ao conteúdo uma particular ênfase, um valor especial, onde quer que eles o distingam de outros conteúdos e lhe atribuam uma significação peculiar, essa distinção qualitativa costuma apresentar-se na imagem da *diferenciação* espacial. Cada conteúdo miticamente significativo, cada relação de vida destacada da esfera do indiferente e do cotidiano, constitui,

por assim dizer, um círculo próprio na existência, um domínio do ser cercado e cingido, que se recorta de sua cercania através de rígidas barreiras e que só então, nesse recorte, chega a uma figura (...) própria, individual-religiosa. (CASSIRER, [1924] 2004, p.185).

Nessa relação, Cassirer vai reafirmar certa “regra universal” que se reconhece no desenvolvimento de todas as formas de expressão do espírito. Segundo o autor, ainda que algo puramente interior se objetive, e nesse processo tenha que se transformar em exterior, ainda assim, também toda intuição do exterior conserva-se impregnada e entremeada de determinações interiores. Mesmo em situações em que a conotação parece inclinar-se totalmente para o âmbito do “exterior”, nela ainda “o pulsar de uma vida interior” está latente (CASSIRER, [1924] 2004, p.185).

Assim, a dinâmica espacial e de configuração do religioso é tanto “interna” quanto “externa”. A partir desta dinâmica, Cassirer entende que as barreiras que o homem impõe a si mesmo, “no sentimento fundamental do sagrado, tornam-se o primeiro ponto de partida no qual também a delimitação no espaço tem início, e a partir do qual ela se espalha, em progressiva organização e articulação por sobre todo o cosmo físico” (CASSIRER, [1924] 2004, p.186).

A configuração da forma simbólica religião é bem expressa na lógica epistêmica do sagrado, como vimos. Mas a compreensão desta também depende, em grande medida, de como o ser humano apreende suas experiências, já estruturadas, em espaço (e tempo).

3.1.4 O espaço

Para Cassirer o espaço assume uma conotação diferente da usual. Seguindo uma linha próxima da kantiana, a grosso modo, Cassirer entende tanto espaço como tempo em duas dimensões: uma interna (cognitiva), que diz respeito às articulações do pensamento, que trata de como o ser humano apreende os fenômenos; e outra externa (física), que se direciona para a compreensão material do espaço, aponta para as extensões físico-materiais. Destas duas dimensões, Cassirer enfatiza de modo especial a primeira; visto que esta é parte fundamental do

processo de apreensão dos fenômenos, como também o é das configurações simbólicas humanas.

Segundo Cassirer ([1923] 2001, p.35), a compreensão das formas espaciais depende da atividade de produzi-las interiormente e das normas que regem esta produção. Tendo em vista que a atividade espiritual suprema e mais pura que a consciência tem acesso é condicionada e mediada por certos modos da atividade sensível, o espaço é tanto forma de articulação desta atividade como expressão resultante.

Ao constatar que a vivacidade da “ideia pura” somente se apresenta a nós no “reflexo colorido” dos fenômenos, Cassirer coloca em destaque a força imagética original das manifestações do espírito. Com isso, o espaço ganha preponderância na apreensão dos fenômenos ao ser fator essencial na constituição das imagens “do mundo”. E é justamente a força imagética espiritual que aponta para as múltiplas manifestações simbólicas do ser humano; é nela, revelada na configuração do material sensível, que vemos refletida a essência do espírito.

Como o impulso espiritual é tanto simbólico como espacial, configura o sensível na mesma proporção que o espacializa, as formas espaciais podem adquirir os mais variados teores, dependendo de como o ser apreende (articula/significa) determinado fenômeno (“espacial”):

podemos interpretar determinadas formas espaciais, determinados complexos de linhas e figuras, ora como ornamentos artísticos, ora como desenhos geométricos, atribuindo, assim, a um mesmo material um sentido completamente diferente. A unidade de espaço que construímos na contemplação e produção estéticas, na pintura, na escultura, na arquitetura pertence a um nível totalmente diferente daquele que se manifesta em determinados teoremas e axiomas geométricos. Aqui reina a modalidade do conceito lógico-geométrico, lá a modalidade da fantasia espacial artística: aqui o espaço é concebido como a essência mesma de relações interdependentes como um sistema de “causas” e “efeitos”, lá ele é compreendido como um todo, na interpenetração dinâmica de seus momentos individuais, como uma unidade da intuição e da emoção. E com isso a série de configurações possíveis na consciência do espaço não está esgotada ainda, porque também no pensamento mítico encontramos uma concepção muito especial do espaço, uma maneira de organizar e de “orientar” o mundo de acordo com determinados pontos de vista espaciais, que se distingue nitidamente e de forma característica do modo como o pensamento empírico realiza a organização espacial do cosmos. (CASSIRER, [1923] 2001, p.47).

Cassirer pondera que se atentarmos para a análise psicológica e epistemológica da consciência espacial, ela nos remeterá à mesma função

primordial da representação. Segundo o autor ([1923] 2001, p.52), toda apreensão de um “todo” espacial pressupõe a formação de séries temporais gerais: a síntese “simultânea” e a síntese “sucessiva” das imagens da consciência. Assim, quando específicos elementos se articulam justaposta e simultaneamente no “todo espacial”, isso significa que, preliminarmente, passaram de forma sucessiva pela consciência e segundo uma regra definida foram inter-relacionados. Sob esta perspectiva, Cassirer coloca em evidência duas dinâmicas fundamentais do processo de *constituição* espacial: a simultaneidade/justaposição e a sucessão. É por meio delas que diferentes elementos se articulam (inter-relacionam) para se expressar/representar o espaço na experiência humana.

Com isso, a noção de espaço assume uma dimensão processual que não diz respeito, num primeiro momento, aos enquadramentos físicos; mas se constitui na agência espiritual de configuração que a consciência desempenha: “o espaço, na sua configuração e articulação concretas, não é ‘dado’ como propriedade assentada da alma, mas, pelo contrário, somente se constitui para nós no processo e, por assim dizer, no movimento geral da consciência” (CASSIRER, [1923] 2001, p.52-53).

Para Cassirer, a intuição espacial age unindo diferentes percepções sensíveis, que se encontram no fluxo da vivência sensível imediata; como, também, separando novamente esta união, alocando os elementos em diferentes concentrações significativas. E é por esta dinâmica de “concentração e análise” que a consciência espacial se estruturaria:

Somente conseguimos intuir determinadas conformações espaciais se, por um lado, unificarmos em uma única representação grupos de percepções sensíveis que se deslocam mutuamente na vivência sensível imediata, e se, por outro lado, dispersarmos novamente esta unidade na diversidade dos seus elementos constitutivos. É somente nesta alternância de concentração e análise que se estrutura a consciência espacial. Neste contexto, a figura aparece como movimento possível, assim como o movimento aparece como figura possível. (CASSIRER, [1923] 2001, p.53).

Quando procuramos encontrar o fundamento sensível da ideia de espaço nas sensações da visão, do movimento e do tato, veremos que a soma de tais sensações não contém nenhum traço daquela formação característica que chamamos de “espaço”. Esta formação só desponta em um arranjo coordenado que permita a passagem daquelas qualidades sensíveis para a totalidade da experiência. Assim, para Cassirer, a cada elemento estabelecido como espacial, uma série de

direções possíveis já foram precursoramente pensadas/articuladas; e justamente pelo conjunto destas direções/fluxos perceptivos é que se constitui o todo da percepção espacial. O “retrato” espacial que se tem de um objeto empírico, se configura, unicamente, quando a consciência amplia a perspectiva individual limitada e se vale desta apenas como referencial para a construção de um todo “altamente complexo de relações espaciais”.

Nesse sentido, Cassirer vai dizer que o espaço “de modo algum é um receptáculo imóvel que recolhe as ‘coisas’ prontas e acabadas”; mas sim, que representa “um conjunto de funções ideais que se complementam e determinam mutuamente para formar um resultado unificado” ([1923] 2001, p.54).

O espaço então, como o próprio mundo da percepção, é o resultado de atos espirituais de configuração das experiências e de significação da “realidade”. Não é pelas “simples sensações”, ou com a “matéria sensível”, que as relações espaciais são dadas; mas sim através de distintos processos cognitivos:

aquilo que chamamos o mundo de nossa percepção não é algo simples, obviamente dado desde sempre, mas “é” somente na medida em que atravessou certos atos teóricos fundamentais, em que foi captado, “apreendido” e determinado por estes. Talvez esta relação fundamental geral seja mais claramente estampada se partirmos da vívida (...) forma primordial de nosso mundo da percepção, se partirmos de sua configuração *espacial*. As relações de coexistência e convivência, separação e justaposição no espaço, como tais, não são de modo algum dadas com as sensações “simples”, com a “matéria” sensível que se ordena no espaço, mas são um resultado altamente complexo, inteiramente *mediato*, do pensamento da experiência. Quando atribuímos às coisas no espaço uma determinada grandeza, uma determinada situação e uma determinada distância, não expressamos com isso um simples dado da sensação, mas inserimos os dados sensíveis numa conexão de relação e de sistema, que em última instância mostra não ser senão uma pura *conexão do juízo*. Toda articulação no espaço pressupõe uma articulação no juízo; toda diferença de posição, grandeza e distância só pode ser apreendida e estabelecida se as impressões sensíveis singulares forem valoradas diversamente conforme um juízo, se lhes for atribuída uma *significação* diversa.” (CASSIRER, [1924] 2004, p.63)

No entender de Cassirer ([1924] 2004, p.64), a ordenação espacial do mundo da percepção, nos mais variados níveis, remonta a atos puramente intelectuais: de identificação, de diferenciação, de comparação e de atribuição. Assim, é na medida em que as impressões são articuladas por tais atos, na medida em que são destinadas a diversos “estratos de significação”, que desponta para o ser a articulação “no espaço”. A dinâmica espacial, dessa forma, aparece como que

por um reflexo vívido dessa estratificação teórica da significação (CASSIRER, [1924] 2004, p.64).

3.2 O CONHECIMENTO SIMBÓLICO E O ESPAÇO SAGRADO

Ao visualizarmos a teorização de Ernst Cassirer, entendemos que a “realidade”, em certo sentido, é o produto (simbólico/cultural) das próprias articulações do espírito humano. As experiências humanas (culturais), na verdade, são conformações simbólicas do espírito. São resultantes de uma força/impulso espiritual que, ao articular sentido, constrói o “mundo em que vivemos”.

Nessa dinâmica cognitivo-espiritual de criação do “real”, percebemos que tanto religião como espaço se articulam de forma peculiar; possuem lógicas próprias e atuam marcadamente no processo de conhecer a “realidade”, no processo de construção dos “mundos simbólicos”.

Assim, se queremos, em alguma medida, formular uma compreensão sobre o “espaço sagrado”, além de entendê-lo segundo as diretrizes da filosofia *cassireriana*, precisamos colocar em evidência o conhecimento simbólico; pois é nele que o “mundo de significados”, o universo simbólico humano se constitui. E é neste mundo/universo – a própria “realidade” – que encontraremos a “cede” para uma noção específica de espaço sagrado; e que poderíamos denominar: “espaço sagrado como conformação simbólica”.

3.2.1 O conhecimento simbólico

Para Ernst Cassirer, a simbolização, sendo a mais destacada característica humana, é que dá o tom da vida; imprime, por assim dizer, as cores do real. Seria o sistema simbólico, na filosofia *cassireriana*, o atributo capaz de emancipar os seres humanos da esfera animal. Nesse sentido, seria pela significação simbólica (atribuição de sentidos) que a superação da vida biológica aconteceria. Essa

superação levaria o ser humano a uma nova dimensão, a um novo status; por ela, o ser humano alcançaria tanto uma nova identidade como um “novo mundo”.

Cassirer, em certo sentido, afasta o ser humano de uma identidade puramente racional; e, ao mesmo tempo, o aproxima de uma identidade mais primária, com maior ênfase em suas características criadora e de objetivação da realidade. A essência de tal filosofia caracteriza não só o homem como ser simbólico, mas como o coloca em meio a suas próprias criações, interagindo com suas próprias formulações.

Uma das tônicas *cassirerianas* claramente se evidencia na questão da “tomada de consciência das coisas”. A ação simbólica, por esta problemática, é o que descortina os eventos da experiência, é o que torna o ser humano “consciente” das coisas. Nesse sentido, a consciência é simbólica e conformada pelo próprio espírito humano. A ideia latente nestas afirmações, é que o ser humano “constrói/complementa” a experiência ao dotá-la de sentido (pelo processo de simbolização); ou seja, *mediatiza* sua relação com o mundo e, com isso, articula um “novo mundo”.

Na filosofia de Cassirer, tal *mediatização* se faz por diferentes caminhos; se faz pelas formas simbólicas. Estas se organizam e atuam como que uma força espiritual; um impulso do espírito humano para decodificar/criar os sentidos e significados do mundo “real”. O pensamento cassireriano projeta de maneira autônoma cada forma simbólica; ou seja, de certa maneira, cada forma simbólica atua com mais ou menos propriedade em diferentes situações do conhecer.

Mesmo com uma ação “autônoma” de cada forma simbólica, não podemos ainda assim, dentro da lógica *cassireriana*, falar de rupturas entre os conhecimentos engendrados pelas diferentes formas. O conhecimento simbólico é o resultado de distintas etapas do processo de conhecer; e cada etapa é, segundo a sua própria lógica, um conhecimento verdadeiro e consolidado: uma objetivação do mundo.

O conhecimento simbólico cassireriano, assim, é o resultado da significação conformadora do mundo; é resultado do processo de objetivação. A ação simbólica aponta para formações culturais (mundos de sentidos culturais). Visto que o conhecimento simbólico é uma lógica processual que constrói significados e erige mundos (culturais), a realidade objetiva, nestes termos, não seria algo dado, expresso pela simples constatação sensitiva; mas seria sim, o resultado do nosso

próprio elaborar espiritual. O conhecimento simbólico é a abertura, ou criação, do mundo especificamente humano, mundo cultural.

Se a “realidade”, na lógica *cassireriana*, é o mundo *mediatizado* pela ação simbólica, constituindo-se assim como certo conhecimento simbólico, um “espaço sagrado” só poderia surgir em tal contexto. Nesse sentido, um “espaço sagrado”, por mais “real” que seja, e justamente por isso, sempre será uma objetivação simbólica; uma conformação simbólica.

3.2.2 O espaço sagrado como conformação simbólica

Pensar o “espaço sagrado” como conformação simbólica, pelas próprias diretrizes *cassirerianas*, não quer dizer aleijá-lo da materialidade ou restringi-lo da empiricidade; mas direcioná-lo para outras lógicas. Assim, o que se intenta é aproximar a ideia de espaço sagrado à da ação espiritual humana; por assim dizer, vê-lo através do impulso psicológico de construção do universo religioso. Pois, sendo o espaço, não uma materialidade definida, mas uma característica da apreensão humana, e o sagrado, não uma ontologia teológica, mas uma diretriz epistemológica, o “espaço sagrado” só pode emergir da (conform)ação simbólica humana.

Pelo viés filosófico de Cassirer, o espaço ao fazer parte das articulações cognitivas humanas, não pode ser entendido como algo coisificado; ele não é uma substância material, não é uma espécie de container onde as “coisas” estão inseridas. Mas diferente de ser um resultado sensual, ele é parte do processo de apreensão espiritual. É uma das diretrizes intelectuais de como a consciência enlaça as experiências (sensíveis e não sensíveis). Em outras palavras, é um modo/forma de como a consciência humana configura suas experiências.

O sagrado, entendido como o nexos imanente à forma simbólica religião, não é tratado por Cassirer como um ente, como uma entidade a parte do ser humano. Ele é pensado e articulado como sendo aquele impulso espiritual que gera/organiza as mais profundas experiências religiosas. O sagrado é uma dimensão epistemológica que atua estruturando as impressões (sensuais); e com isso,

articula/cria sentido e significado (espiritual) às experiências. Assim, ele é muito mais uma ação do intelecto do que uma simples ontologia ou representação teológica.

Conforme estes termos, o espaço sagrado é mais bem entendido como produto da simbolização humana. Ou seja, o espaço sagrado é o resultado de específicas ações espirituais, da força orquestradora (de arregimentação) do espaço e do impulso mítico-religioso do sagrado, em configurar as experiências (profundamente) religiosas. Por este ponto de vista, a noção “*cassireriana*” de espaço sagrado ganha uma perspectiva mais profunda em relação às tradicionais interpretações do espaço sagrado como recorte espacial ou lócus *hierofânico*.

Não sendo essencialmente uma extensão físico-material, o espaço sagrado extrapola os limites “espaciais” e abarca diferentes dimensões do “mundo religioso”; inclusive aquelas que não são de “natureza espacial”. O espaço sagrado diz respeito à configuração espacial (ou não espacial) das experiências (profundamente) religiosas; ele é, por assim dizer, parte intrínseca da experiência religiosa.

Seguindo por esta linha de pensamento, o espaço sagrado desponta na consciência humana de duas maneiras básicas: a) na configuração simbólica e b) no conhecimento simbólico. Nesse viés, o espaço sagrado é tanto “um modo” de configuração presente na dinâmica da religião, quanto “uma parte” constituinte do conhecimento simbólico (religioso). Assim, o mundo dos significados revela o espaço sagrado como resultante de uma configuração espiritual (conformação simbólica), e ao mesmo tempo, apresenta-o como parte do conhecimento simbólico (do homem religioso).

Sendo conformado na ação simbólica, o espaço sagrado possui raízes tanto na experiência sensível (universo dos fatos), quanto na significação espiritual (universo simbólico). Nesse sentido, o “mundo sensível” e o “mundo espiritual” se refletem no espaço sagrado; de forma mais precisa, o mundo das impressões e o mundo dos significados coabitam na ideia de espaço sagrado.

Olhando com mais cuidado, podemos entender que o espaço sagrado faz parte do contexto de simbolização humana, mas principalmente do “mundo religioso” (FIGURA 5):

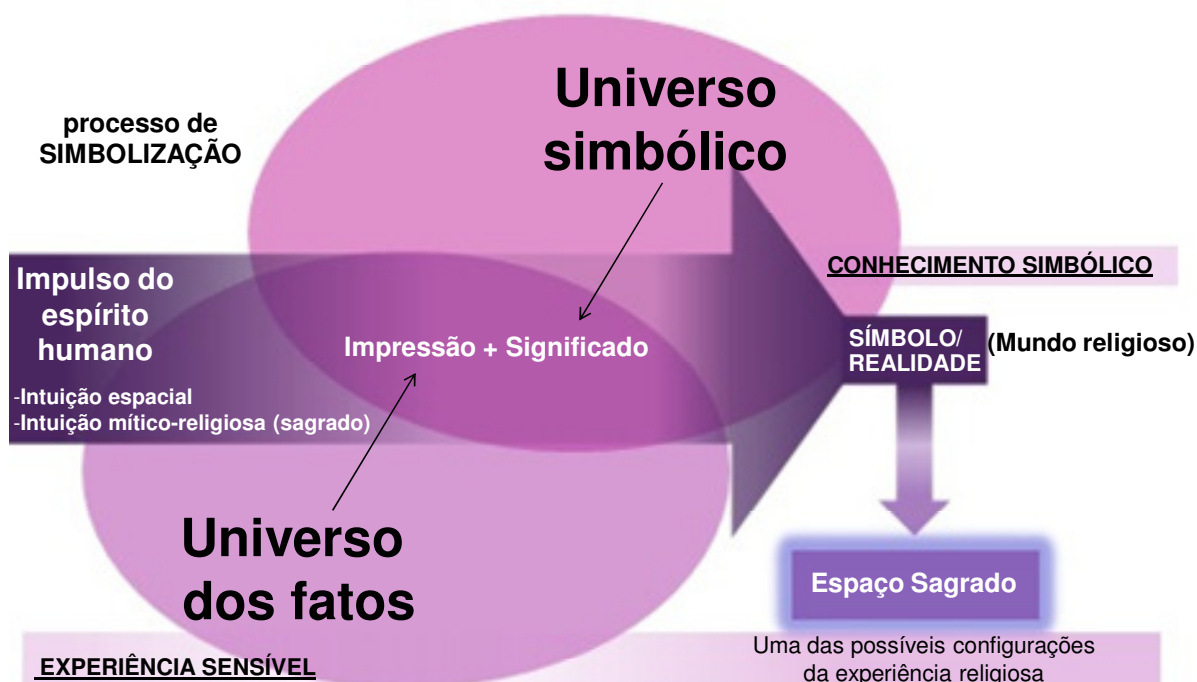


FIGURA 5: O ESPAÇO SAGRADO NO CONTEXTO DA SIMBOLIZAÇÃO

FONTE: Baseado em CASSIRER, [1923] 2001; [1924] 2004; [1929] 2011; GIL FILHO, 2008; 2009b.
ORGANIZAÇÃO: O autor (2014).

Conforme a figura acima, no processo de simbolização ocorre o impulso espiritual de juntar (justapor simultaneamente) as impressões à (construção espontânea da) significação; com isso, o espírito articula/erige o símbolo, a “realidade” propriamente humana; que, quando orquestrado pela forma simbólica religião, faz emergir o “mundo religioso”. É neste mundo que o “espaço sagrado” prefigura como uma das possíveis configurações da experiência religiosa. E nesse sentido, encontra-se cravado nas dimensões tanto do universo simbólico quanto do universo dos fatos.

4 (A TEORIA DO) ESPAÇO SAGRADO, UMA CATEGORIA DE ANÁLISE PARA A GEOGRAFIA DA RELIGIÃO

Ao iniciarmos o presente capítulo, sob o título “A Teoria do Espaço Sagrado”, nos valemos do termo “teoria” justamente para enfatizar muito mais os aspectos especulativos, ideal e, muitas vezes, independente de aplicação prática, ao invés de tratar os conteúdos, aqui discutidos, como um agrupamento rígido/fixo de regras sistematizadas.

A questão proposta nesta seção é entender o Espaço Sagrado como uma categoria de análise; e assim, pensá-lo como um conjunto sistemático de opiniões, conceitos e ideias válidas para abordagens na Geografia da Religião. Não pretendemos afirmar que as teorizações aqui desenvolvidas, muitas com um lastro filosófico, são naturalmente “encontradas” na “realidade”; mas entendemos que são ferramentas intelectuais, capazes de nos propiciar certa explicação ou compreensão dos fenômenos – no nosso caso, o fenômeno religioso – ou dimensões significativas destes.

Nesse sentido, num primeiro momento apresentamos como algumas teorias espaciais (com Thomas A. Tweed e Kim Knott) direcionaram suas abordagens para o fenômeno religioso; demonstrando a pertinência de se valer do “espaço” como chave interpretativa em estudos da religião. Ao procurar, em certo sentido, ir além destas teorias, é que na sequência evocamos a compreensão de “espaço sagrado” sob os parâmetros da filosofia *cassireriana*; bem como, a partir das inferências de Gil Filho. Por elas nos aprofundamos propondo a categoria de análise Espaço Sagrado; entendida como uma hipótese de compreensão geográfica da “realidade” religiosa. Destacadamente seu ponto forte é inferir o espaço sagrado como conformação simbólica, ao invés de um genérico espaço institucional ou religioso, ou ainda, de um restrito lócus *hierofânico*. Por essa linha buscamos avançar no presente trabalho, objetivando além da validação e consolidação desta ferramenta conceitual, prover um olhar mais aprofundado e igualmente relevante para pesquisas do gênero.

Para levar a cabo a presente agência, propomos uma metodologia compreensiva, capaz de nos fornecer um instrumental apto a captar, minimamente, algumas dimensões do fenômeno religioso. Seguindo por um caminho teórico-filosófico próximo do que poderíamos chamar de fenomenológico-hermenêutico, e

ao mesmo tempo, alçando mão de uma “triangulação” metodológica, é que erigimos nossa proposta.

A “metodologia compreensiva”, que aqui indicamos, visa lançar as bases para pesquisas que pretendam se valer da categoria Espaço Sagrado como conformação simbólica. A fim de exemplificar, através de pesquisa prática, articulamos a referida metodologia ao estudo das espacialidades da Primeira Igreja Batista de Curitiba e da *The Austin Stone Community Church*; e por este caminho, no próximo capítulo, observaremos como se comporta tal categoria de análise naquelas realidades específicas.

4.1 TEORIAS ESPACIAIS NO ESTUDO DO FENÔMENO RELIGIOSO

Abordar cientificamente a religião pode ser feito de várias formas e com diferentes bases teórico-metodológicas. Pesquisadores se valem dos mais diversos itinerários científicos para explorar e compreender o fenômeno religioso. Sabendo destas dinâmicas acadêmicas, queremos nesta seção olhar com mais cuidado como teoria e metodologia espaciais podem ser empregadas em pesquisas do fenômeno religioso.

Um bom exemplo de tais dinâmicas pode ser visto nos trabalhos de Thomas A. Tweed (2006; 2011) e Kim Knott (2005; 2011), que se valem da noção de espaço como base para a construção de uma teoria e metodologia focada no estudo da religião. Olhando com mais cuidado a iniciativa destes cientistas da religião, veremos diferentes possibilidades de pesquisa; e com isso teremos um contexto mínimo para expor a nossa proposta/teoria sobre “o espaço sagrado como categoria de análise”.

Antes de tudo, vamos aqui deixar claro o que entendemos por teoria. Certamente quando usamos o referido termo, não estamos imaginando-o nos mesmos parâmetros das Ciências Exatas; não o retratamos como certo conjunto de leis/hipóteses a serem testados em repetidos experimentos científicos. Mas sim “teoria”, em nosso contexto, expressa os conjuntos teóricos, filosóficos e metodológicos, que utilizamos na compreensão dos fenômenos estudados. Seria a

estrutura teórico-epistemológica que direciona e conduz o olhar do pesquisador no campo das Ciências Humanas.

Segundo Thomas A. Tweed (2006, p.08) um dos vieses mais interessantes para interpretação do significado do termo “teoria” seria pensá-lo pela metáfora da “viagem”; em que teorias seriam como itinerários, uma linha ou curso de uma viagem, uma rota, ou como uma recordação ou registro de uma viagem, um recontar da viagem, ou ainda como um resumo da rota, um plano ou esquema da viagem. Segundo o próprio autor: “Theories are simultaneously proposals for a journey, representations of a journey, and the journey itself”⁸³ (TWEED, 2006, p.9).

Nesse sentido a teoria não é, definitivamente, uma norma rígida, mas uma proposta de pensamento; que envolve intenções, heranças e paradigmas intelectuais. Em outras palavras, é um convite a observação/interpretação de um fenômeno humano por meio de certas “lentes” teórico-conceituais. Como tal, não abrange toda complexidade dos fenômenos; o que por um lado nos ajuda, pois simplifica o que estamos “observando” facilitando nosso entendimento, mas por outro, dificulta uma plena compreensão, pois oculta algumas facetas do fenômeno. Expressando essa dificuldade, uma noção interessante foi oferecida por Hans-Jürgen Greschat (2005) ao comentar sobre as teorias e o trabalho dos cientistas da religião, que diz:

Se por um lado, portanto, as teorias facilitam, por outro implicam reducionismo. Facilitam o trabalho dos cientistas da religião, porque mapeiam religiões como se elas fossem “paisagens”. Sem mapas, os pesquisadores deixariam o caminho, cairiam em armadilhas e perderiam a orientação. O preço a pagar por tamanha utilidade, porém, é o reducionismo imposto pelas teorias à realidade. À luz de uma teoria, enxergamos algumas coisas e ignoramos outras. (GRESCHAT, 2005, p.121)

Embora tenha um “preço a pagar”, a utilização de “teorias” é sem sombra de dúvidas uma ferramenta muito útil no empreendimento científico. As teorias nos ajudam a decodificar circunstâncias e contextos, ao mesmo tempo em que nos proporcionam amparo conceitual na compreensão do fenômeno estudado (JENSEN, 2011, p.47). Não oferecem simplesmente moldes interpretativos, mas ajudam a construir o próprio caminho intelectual de compreensão.

⁸³ “Teorias são simultaneamente propostas para uma viagem, representações da viagem, e a própria viagem” (Tradução nossa).

4.1.1 O espaço visto através da religião

Thomas A. Tweed em sua obra *Crossing and dwelling: a theory of religion* (2006), nos oferece uma relevante abordagem da religião que tem como foco a dinâmica espacial. Ao estudar o catolicismo cubano em Miami, EUA, Tweed desenvolve uma profícua teorização espacial. Examinando as práticas religiosas de cubanos católicos “exilados” na “América”, o referido autor percebe como a religião tanto se organiza espacialmente, como estrutura os espaços não só religiosos, mas sociais do grupo. Com base nisso, Tweed articula sua teorização fazendo uso de metáforas espaciais e aquáticas; para por elas analisar e compreender as práticas religiosas.

Podemos visualizar o forte caráter espacial das teorizações de Tweed através da sua definição de religião: “Religions are confluences of organic-cultural flows that intensify joy and confront suffering by drawing on human and suprahuman forces to make homes and cross boundaries”⁸⁴ (TWEED, 2006, p.54).

Segundo o próprio autor, ao utilizar as metáforas *dwelling* e *crossing* (habitar/morar e cruzar/ultrapassar) para analisar o que é e o que faz a religião, algumas características espaciais ficam extremamente salientes: o seu impulso de “encontrar um lugar” e de “movimentar-se pelo espaço”.

Por meio de tais metáforas o fenômeno religioso sinaliza uma destacada força espacial. Para Tweed, o homem/mulher religioso(a) está continuamente no processo de mapear a paisagem simbolicamente e de construir uma morada simbólica, para assim ter o seu próprio espaço e o seu próprio lugar. Nesse sentido, “Religions, in other words, involve finding one’s place and moving through space”⁸⁵ (TWEED, 2006, p.74).

Tweed, ainda na sua definição de religião, também se vale de outras duas metáforas, aquáticas no dizer do autor, mas que são puramente espaciais: *confluences* e *flows* (confluências e fluxos). Com estas, a religião demonstra outro importante atributo: o de ser um processo não estático, mas complexo. Ao apontar

⁸⁴ “Religiões são confluências de fluxos orgânico-culturais que intensificam alegria e confrontam sofrimento, inspirando-se em forças humanas e supra-humanas para fazer moradas e ultrapassar fronteiras” (Tradução nossa).

⁸⁵ “Religiões, em outras palavras, envolve encontrar lugar e mover-se pelo espaço” (Tradução nossa).

para as confluências e fluxos do fenômeno religioso, Tweed mostra que a religião não se constrói somente em espaços e contextos reificados, que ela não é uma espécie de substância estática, mas que é viva e dinâmica (TWEED, 2006, p.59).

Quando Tweed (2006, p.70) sugere que “religions *intensify joy and confront suffering*”⁸⁶, ele está dizendo que a religião provê uma espécie de gramática, léxico, regras e expressões próprias, para diferentes tipos de emoções. Com isso o autor reafirma que o fenômeno religioso diz sim respeito às emoções (o sentir), mas também à cognição humana (o pensar). Nesse sentido os espaços arquitetados pela religião são, conseqüentemente, imbuídos de sentimentos e articulações cognitivas; muitas vezes tão imbricados que é difícil distinguir ambos os campos.

Tweed focaliza como o fenômeno religioso não só se expressa espacialmente, mas como incute nos participantes espacialidades características:

Religions, then, survey the terrain and make cognitive maps – and sometimes even graphic representations of space. In other words, (...), they situate the devout in the body, the home, the homeland, and the cosmos. Religions position women and men in natural terrain and social space. Appealing to supranatural forces for legitimation, they prescribe social locations: you are this and you belong here. (TWEED, 2006, p.74-75)⁸⁷.

Em outras palavras, segundo Tweed, o fenômeno religioso não atua apenas em restritas escalas, mas em macro dimensões também; assim, a religião ajuda o fiel na construção do seu próprio lar, bem como o auxilia a encontrar seu próprio lugar, a constituir sua “terra natal”. Nesse sentido, a dinâmica religiosa delineia tanto os espaços domésticos como públicos; como também formula identidades coletivas, ao distinguir os deste ou daquele local e prescrever como viver e agir em cada espaço (TWEED, 2006, p.75).

Tweed mostra que através da religião códigos espaciais são socialmente construídos; como, por exemplo, quando se afirma “faça tal peregrinação à cidade sagrada antes de você morrer” ou “mulheres não podem entrar nesta parte do templo”. Mas a religião não se restringe apenas aos espaços do cotidiano social; segundo Tweed, ela ultrapassa os limites da “vida estritamente material”, projetando

⁸⁶ “religiões intensificam alegria e confrontam sofrimento” (Tradução nossa).

⁸⁷ “Religiões, então, examinam o terreno e produzem mapas cognitivos – e, eventualmente, inclusive representações gráficas do espaço. Em outras palavras (...), elas situam o devoto no corpo, no lar, na pátria e no cosmos. Religiões posicionam mulheres e homens em terreno natural e espaço social. Apelando às forças supranaturais para a legitimação, prescrevem locais sociais: você é isto e pertence aqui”. (Tradução nossa).

espaços que vão além do corpóreo e terrestre, chegando a dimensões cósmicas (TWEED, 2006, p.75-76).

Tomando a religião como práticas espaciais, Tweed (2006, p.79) vai dizer que o fenômeno religioso é como se fosse um “verbo ativo” que se liga a determinado “substantivo etéreo” através das preposições de ligação: *de*, *com*, *em*, *entre* e *através*. Nesse sentido, as religiões designam *de* onde viemos, *com* quem e *em* que estamos, e determina como nos orientamos *entre* e *através* dos espaços. Na mesma perspectiva, Tweed (2006, p.113) pontua que as religiões evocam *geografias*, que ao situarem os fiéis na terra oferecem mapas cognitivos que não comportam apenas o lar ou a “terra natal”, mas abarcam uma vastidão de regiões para além dos espaços íntimo e coletivo.

Sumarizando suas colocações, Tweed olha através da religião e destaca o corpo, o lar, a “terra natal” e o cosmos como dimensões espaciais preponderantes na dinâmica religiosa. E que toda a sinergia evocada pelo fenômeno religioso compõe-se não só de estar em um local ou estabelecer o lugar, mas também da movimentação pelo espaço e do cruzamento das fronteiras locais:

I have analyzed how dwelling practices situate the religions in time and space, positioning them in four chronotopes: the body, the home, and the homeland, and the cosmos. Yet religions, I suggest, are not only about being in place but also about moving across. They employ tropes, artifacts, rituals, codes, and institutions to mark boundaries, and they prescribe and proscribe different kinds of movements across those boundaries. I argue that religions enable and constrain *terrestrial crossings*, as devotees traverse natural terrain and social space beyond the home and across the homeland; *corporeal crossings*, as the religious fix their attention on the limits of embodied existence; and *cosmic crossings*, as the pious imagine and cross the ultimate horizon of human life. (TWEED, 2006, p.123)⁸⁸.

Assim, Tweed nos apresenta diferentes facetas do espaço através da religião. O autor mostra como pelo fenômeno religioso é possível construir uma teorização espacial; e esta capaz de explicar e propor compreensão de uma gama situações do contexto religioso.

⁸⁸ “Tenho analisado como práticas de habitação/morada situam as religiões em tempo e espaço; posicionando-as em quatro cronotopos: o corpo, o lar/morada, a ‘terra natal’ e o cosmos. Religiões ainda, eu sugiro, não dizem respeito apenas a estar no lugar, mas também a mover-se pelo [espaço]. Elas empregam tropos, artefatos, rituais, códigos e instituições para demarcar fronteiras/limites; e também prescrevem e proíbem diferentes tipos de movimentos através dessas fronteiras. Eu argui que religiões habilitam e restringem *travessias terrestres*, quando os devotos atravessam um terreno natural e o espaço social para além do lar e através da ‘terra natal’; *travessias corporais*, quando o religioso fixa sua atenção nos limites da existência corpórea; e *travessias cósmicas*, quando o fiel imagina e atravessa o horizonte último da vida humana”. (Tradução nossa).

4.1.2 A religião vista através do espaço

Com um viés particular, outra perspectiva, agora não o espaço visto através da religião, mas o seu contrário, pode ser identificado nas abordagens de Kim Knott e em especial em sua obra *The Location of Religion: a spatial analysis* (2005).

Kim Knott se aproxima do fenômeno religioso por intermédio do espaço social. Uma das lentes⁸⁹ que a autora utiliza para enxergar a dinâmica da religião é “os três aspectos dialéticos interconectados” do espaço social – teorizado por Henri Lefebvre ([1974] 1991). Estes aspectos, segundo a autora (2005, p.36), não dizem respeito primeira e destacadamente ao espaço físico, mas antes se referem a forma como as pessoas experienciam (pensam e praticam) o espaço físico, mental e social.

O primeiro aspecto é *prática espacial*. Segundo a autora (2005, p.40), este aspecto denota o modo como as pessoas geram, organizam e percebem o espaço. Pode ser mais bem entendido como as práticas que constituem a espacialidade social. De forma mais direta, é a ação materializável que edifica paisagens (construídas e simbólicas). É o espaço da prática ou praticado.

Knott sinaliza que, ao se valer deste aspecto do espaço lefebvriano, para se descortinar feições do fenômeno religioso, não se deve inferir que o próprio espaço possua atribuições intrinsecamente religiosas; mas sim, que a prática espacial seja tida como um campo aberto, podendo mediante contexto significar profundas dimensões religiosas ou não:

There is nothing intrinsically religious or secular about spatial practice. Religious meaning or purpose may be attributed to it; it may acquire a sense of sacrality from being enacted in a religiously meaningful space, or may be transformed by ritual process. However, a gesture or walking practice, even as genuflection or pilgrimage, is not *essentially* religious, for the same actions, directions, and co-ordinates might equally be denoted as having

⁸⁹ Kim Knott (2005), no referido trabalho, ainda explora outros “caminhos espaciais” para a aproximação do fenômeno religioso. Além do espaço social triádico de Lefebvre, que a autora entende como parte da “experiência do espaço”, ela ainda teoriza sobre: a “constituição do espaço”, que diz respeito, entre outras coisas, à fundação do espaço em relação ao corpo; a “atividade do espaço”, que trata da produção e reprodução do espaço; e, o “sentido do espaço”, que aponta para o fim/função operacional do espaço (KNOTT, 2005, p.129).

some other meaning – with reference to social rather than religious hierarchy, to tourism rather than a spiritual journey. (KNOTT, 2005, p.39)⁹⁰.

Segundo a autora, as práticas espaciais adquirem seus significados dos contextos culturais e sociais. No âmbito religioso, Knott (2005, p.41) vai pontuar que são os próprios “atores e observadores” da religião que conectam o significado religioso às práticas espaciais. Knott ainda assinala que “lugar” é o “espaço praticado”, e nesse sentido, vários lugares religiosos apresentam essa característica da prática espacial:

Places of worship are such places [practiced space], and may include not only those with a substantial history and community presence, but also those that are formed by repeated informal ritual acts, like wayside shrines and domestic shrines, and those established for transitory individual acts of worship, prayer, and meditation, like airport chapels. The spatial practices that sustain these include not only the ritual activities which take place therein, but also the entrances and exits, the routes to and from (whether local or global), and – in the case of those sites that attract pilgrims – the mental and virtual as well as physical excursions to them. (KNOTT, 2005, p.42-43)⁹¹.

Para Knott (2005, p.43) a religião em seu aspecto físico, em sua ordenação social, e em sua faceta cultural, é consequência da prática espacial; e quando os atores do campo religioso atribuem significados e sentidos a tal prática, ela se caracteriza como religiosa.

O segundo aspecto da tríade espacial lefebvriana que Knott vai discutir é *representações do espaço*. Este também pode ser entendido como espaço concebido; ou ainda, espaço conceitual. A representação do espaço diz respeito às suas características teórica e abstrata. Nesse sentido, é como as pessoas concebem tanto o próprio espaço como a dinâmica espacial num todo.

⁹⁰ “Nada é intrinsecamente religioso ou secular a respeito da prática espacial. O sentido ou propósito religioso podem ser atribuídos a ela; ela pode adquirir um sentido de sacralidade através da sua atuação em um espaço pleno de sentido religioso, ou pode ser transformada por um processo ritual. Entretanto, um gesto ou uma caminhada, mesmo a genuflexão ou peregrinação, não são essencialmente religiosas; pois as mesmas ações, direções e coordenadas podem igualmente ser denotadas como tendo outro significado – referenciando uma hierarquia social ao invés de religiosa, ou uma jornada turística ao invés de espiritual”. (Tradução nossa).

⁹¹ “Lugares de adoração são tais lugares [espaço praticado], e pode incluir não somente aqueles com uma história substancial e presença comunitária, mas também aqueles que são formados por atos rituais informais, como santuários de beira de estrada e santuários domésticos, e aqueles estabelecidos por atos individuais transitórios de adoração, orações e meditações, como as capelas de aeroportos. As práticas espaciais que sustentam estes [espaços] incluem não só as atividades rituais que tomam lugar ali, mas também as entradas e saídas, as rotas para e de [algum lugar] (seja local ou global), e – no caso daqueles sítios que atraem peregrinos – as excursões mentais e virtuais, bem como física, a eles”. (Tradução nossa).

Para exemplificar como a religião interage nas representações do espaço, Knott (2005, p.49) se vale da seguinte assertiva: “In the West as a whole we may look to human rights discourse and legislation, and their national embodiments, for an initial sense of the mental and social space currently attributed to religion”⁹². Com esta referência, a autora quer evidenciar como as influências da religião operam nos espaços mentais e sociais. Ou seja, Knott quer enfatizar como as ideias religiosas se infiltram nas concepções espaciais, ou ainda, como elas interferem naqueles espaços concebidos (representações do espaço); e que, não ficando só no campo das ideias, de forma direta também se materializam no cotidiano social.

O terceiro aspecto é *espaços de representação*. Estes se referem ao espaço vivido (tanto real como imaginado); ou, espaço do dia a dia, o espaço experienciado na vida diária (KNOTT, 2005, p.52). Como tal, é também arena das lutas sociais, é aquele espaço de representação que se opõe, muitas vezes, a ordem normal/dominante das coisas. Por intermédio deste aspecto do espaço social, Knott (2005, p.53-54) vai dizer que a religião tanto impulsiona espaços de representação que asseguram certa continuidade da “ordem” das coisas, como proporciona espaços de contestação a tal ordem vigente:

in their original conceptions, religions offered spaces of representation, of vision and promise. Those people who now come new to those religions or revert enthusiastically to them must hope that they can continue to do so, perhaps by “sing[ing] the Lord’s song in a strange land”, in a new language, or to a new tune. (KNOTT, 2005, p.54)⁹³.

Com a perspectiva da tríade lefebvriana, Knott enxerga a religião através de um espaço multi-dimensional, físico, mental e social. Sua abordagem do fenômeno religioso pelo “espaço triádico”, evidencia distintos níveis de ação, interação e criação social. Dessa forma, apresenta uma intrínseca conexão entre as relações sociais e espaciais; que de forma direta e/ou indireta se refletem na religião.

*

*

*

⁹² “No ocidente como um todo, procuramos pelo discurso e legislação dos direitos humanos, e suas materializações/encarnações nacionais, através de um sentido inicial de espaço mental e social que é correntemente atribuído à religião” (Tradução nossa).

⁹³ “em suas concepções originais, as religiões oferecem espaços de representação, de visão e promessa. Aquelas pessoas que agora vem/chegam [como] novos/iniciantes àquelas religiões, ou que entusiasticamente se revertem a elas, esperam poder continuar a realizar [suas práticas religiosas], talvez 'cantando a canção do Senhor em terra estranha', ou em uma nova língua, ou ainda em um novo tom” (Tradução nossa).

Tanto com a perspectiva de Thomas A. Tweed (2006) como com a de Kim Knott (2005), vemos como a teoria espacial pode ser de grande valia no estudo e interpretação do fenômeno religioso. Com o primeiro autor, grosso modo, a abordagem se dá na direção da religião para o espaço; ou seja, o pesquisador investiga, analisa e interpreta o espaço através do fenômeno religioso; e assim, constrói sua teoria focalizando o(s) espaço(s) que a religião proporciona. O segundo pesquisador, estabelece sua abordagem na direção do espaço para a religião; dessa forma, explora e inquire a religião através do espaço; buscando entender como certas dimensões espaciais se articulam no fenômeno religioso.

Embora as duas abordagens sejam extremamente profícuas, entendemos que uma aproximação científica do fenômeno religioso pode ser mais abrangente se adotar os dois sentidos de pesquisa ao mesmo tempo; tanto religião/espaço, como espaço/religião. Nesse sentido, as teorizações de Ernst Cassirer prefiguram como uma possibilidade interessante; pois fornecem base epistemológica (teórico-conceitual) capaz de efetivar uma proposta de pesquisa que contemple tais direções.

Como apontamos no capítulo anterior, uma compreensão *cassireriana* de “espaço sagrado como conformação simbólica” pode desencadear uma análise que contemple os sentidos de pesquisa citados acima. Pois com o referido “espaço sagrado”, o pesquisador deve olhar tanto o espaço (as formações espaciais) através da religião (representações religiosas); como precisa atentar para a religião (do homem/mulher religioso/a) através do espaço (espaço sagrado conformado simbolicamente). Assim, “olhando” o espaço pelos religiosos e a religião pelo “espaço sagrado”, uma pesquisa do fenômeno religioso pode, ao menos, almejar ser mais abrangente.

4.2 A CATEGORIA DE ANÁLISE ESPAÇO SAGRADO

Inicialmente devemos considerar que se a percepção de sagrado varia de grupo para grupo, a concepção de espaço sagrado também dependerá dessa

variação; o que torna difícil uma generalização “sobre os princípios de lugar sagrado” (SOPHER, 1967, p.49). Porém, querendo alçar compreensões mais elevadas do fenômeno religioso, cabe a nós optarmos por uma concepção distinta da de *lugar*, focando propriamente a ideia/noção de *espaço* não como um enquadramento *locacional*, mas sim, como uma dimensão psicológica. E, com a mesma intenção, tratarmos a concepção do *sagrado* não como se referindo a uma *ontologia*, mas a uma *forma simbólica*. Assim, com *espaço* e *sagrado* articulados na filosofia *cassireriana*, poderemos inferir certas características do “espaço sagrado” – não sendo estas necessariamente noções arquetípicas, como as propostas por Mircea Eliade ([1959] 1992), mas dimensões recorrentes na experiência religiosa.

Certos de que o *Espaço Sagrado*, no âmbito de sua estruturação, pode ser formado por diversas dimensões que dinamizam as relações que acontecem em seu interior, o refinamento da noção de sagrado pode nos conduzir a interpretações mais acuradas do fenômeno estudado.

Com base nas discussões que já foram delineadas nos capítulos anteriores, e que ainda se seguirão, ao confrontarmos as interpretações do sagrado com base em Otto e com base na Filosofia das Formas Simbólicas de Cassirer, percebemos nesta última uma maior solidez e pertinência. Com a filosofia *cassireriana*, as contribuições para uma discussão e teorização sobre a categoria “*Espaço Sagrado*” se tornam mais “imparciais” e abrangentes.

Embora a teorização de Otto ([1917] 2007) nos conduza a uma ideia de espaço sagrado “manifestante” (ao apontar o *sagrado* como único enquanto categoria, mas plural nas expressões fenomênicas) e suas afirmações relativas ao conteúdo emocional da experiência *numinosa* sejam muito relevantes nas abordagens fenomenológicas, existem alguns fatores na interpretação *ottoniana* que limitam o seu alcance; principalmente quando empregada de forma genérica à categoria de análise *Espaço Sagrado*.

A forte ligação teológica protestante, a sugestão por inferências de um transcendente religioso, e certa hierarquização das experiências religiosas, são algumas das limitantes ao se vincular a noção *ottoniana* de *sagrado* a uma ampla categoria de “espaço sagrado”. O que não quer dizer que a ideia de sagrado, segundo Otto, seja totalmente descartada; pois, dependendo do grupo religioso estudado, tal concepção pode ser muito bem operacionalizada – como no caso do estudo do protestantismo ou de outras religiões monoteístas.

Porém, para melhor compreender as estruturas do Espaço Sagrado, bem como idealizar uma categoria mais abrangente, nos parece mais conveniente e profícuo tratar o *sagrado* como impulso psicológico, nos termos de Cassirer, e como forma simbólica, segundo as referências de Gil Filho (2009b). Visto que assim, tangenciamos tanto as expressões do universo dos fatos quanto as do universo simbólico; e, ao mesmo tempo, não restringimos a abordagem à um determinado sistema de crença, mas sim, captamos a religião, e por extensão a noção de sagrado, na sua forma de funcionamento.

Nesse sentido, sabendo que a conformação da “realidade” é um processo espiritual de criação de “mundos de significados”, e que cada “mundo” possui uma força imanente conformadora, identificamos no “mundo religioso” o *sagrado* como sendo esta sua lógica imanente. Pois, como também Cassirer infere, o sagrado pode ser identificado como aquele modo de configuração inerente à forma simbólica religião; ele transparece como sendo o nexu significador que orchestra os sentidos e significados do “mundo” propriamente religioso. Assim, é um impulso espiritual conformador.

Seguindo tal concepção, a lógica espiritual do sagrado atua funcionalmente à semelhança da forma simbólica religião; pois, assim como esta configura “mundos de significados” relativos ao fenômeno religioso, aquela articula os sentidos das experiências mais profundamente religiosas. Assim sendo, o mecanismo psicológico do sagrado pode ser também entendido como outra forma simbólica – conforme bem discutido por Gil Filho (2009b).

Corroborando com as assertivas acima, se pensarmos em um qualitativo que largamente refere-se às dinâmicas intimamente religiosas, sem dúvida o termo sagrado aparecerá de forma substancial. Diante disto, parece-nos razoável imaginar que a lógica atuante na forma simbólica religião seja sim outra forma simbólica; uma capaz de evidenciar aquilo que de mais essencial desponta nos fenômenos religiosos, a dimensão do “sagrado”. Assim, pensar em uma forma simbólica *sagrado*, como modulante da realidade intrinsecamente religiosa, não seria apelar a uma ontologia; muito pelo contrário, seria apostar na capacidade epistemológica do ser humano até nos momentos de constituição dos contornos mais sutis de suas experiências religiosas.

4.2.1 Categoria de análise como foco investigativo

Nos termos acima, o espaço sagrado não se constitui como um simples conceito. Ele se institui como uma maneira de observar o fenômeno religioso. Não é apenas uma descrição, ou constatação fenomênica, mas um modo de perceber as relações espaciais das experiências profundamente religiosas. E nesse mesmo sentido é que o identificamos como sendo uma “categoria de análise”.

Ao lançar as diretrizes psicológicas da constituição de certas experiências, tanto quanto possuir a capacidade de arregimentação de certos fenômenos, o espaço sagrado se apresenta como uma “maneira interpretativa”. É a *forma* como podemos perceber e entender (interpretar) as relações espaciais da experiência do “mundo religioso”. Porém, não qualquer experiência, relacionada meramente à religião, mas aquelas que, por assim dizer, são profundamente religiosas – que estão embebidas no impulso espiritual do sagrado.

De modo prático, o espaço sagrado é o foco investigativo para se estudar as experiências “espaciais” distintamente religiosas; nesse sentido, é uma dimensão (da experiência) a ser focalizada (cientificamente). Nessa linha de pensamento, o fenômeno religioso é, por assim dizer, observado por uma perspectiva científica filosoficamente estruturada; ensejado por uma categoria base, que almeja a compreensão fenomênica. Isto não quer dizer que este modo investigativo não se valha da descrição do sensível, mas que, a partir desta, procura, acima de tudo, a compreensão dos sentidos do observado.

O espaço sagrado, entendido como uma categoria de análise, é também uma ferramenta conceitual. Ou seja, provê um embasamento epistemológico capaz de operacionalizar teorias e metodologias na prática da pesquisa científica. Assim, fornece as categorias/conceitos gerais de análise do fenômeno espacial religioso; bem como expõe suas articulações internas.

Mesmo sendo uma categoria polivalente, como temos demonstrado, ainda assim possui limites. Ainda que o termo “espaço sagrado” seja o nosso mote, o conceito/categoria constitutivo da nossa proposta, temos consciência de que ele não é elástico o bastante a ponto de abranger toda demanda da pesquisa geográfica sobre o fenômeno religioso. Como nos adverte Tweed (2006, p.39), não há nenhum termo constitutivo que possa abarcar todas as dimensões do fenômeno e, também, abranger todo o trabalho do pesquisador. Porém isso, de forma alguma, quer dizer

que devemos descartá-lo no primeiro entrave epistemológico ou prático; mas sim, dá-nos a incumbência de mantê-lo em constante refinamento e atualização a cada novo contexto.

Isto nos leva a considerar que os conceitos/categorias por mais elaborados que sejam, sempre estarão “atrasados” em relação ao fenômeno em si; serão sempre refrações teóricas de uma “realidade” conjecturada. Assim, são sem dúvida nenhuma importantes ferramentas para a pesquisa científica, mas não podem de maneira nenhuma serem reificados a ponto de se tornarem mais “reais” do que o próprio objeto/fenômeno pesquisado (BIRD; SCHOLLES, 2011, p.82).

4.2.2 O Espaço Sagrado e a importância do fiel/grupo religioso

Com a abordagem que vê o homem como ser simbólico e a religião como integrante do universo de significados (CASSIRER, [1944] 1994), o foco se volta para as estruturas de conhecimento (as formas simbólicas) do homem; que conformam a sua realidade, o seu universo simbólico. Nesse sentido, as buscas se dão em como o homem instaura os significados das suas experiências; muito mais que olhar para os fatos, a questão é entender os sentidos.

Dentro desta perspectiva, a noção de espaço sagrado que emerge estaria mais próxima de uma projeção simbólica da realidade religiosa; e não se voltaria, estritamente, a um enquadramento euclidiano de espaço. Seria mais propriamente uma conjunção de espacialidades da experiência religiosa do que uma base material. Pois o que se está em jogo não são os fatos em si (a materialidade), mas sim seus sentidos e significados (a idealidade).

O conceito/categoria de análise *Espaço Sagrado*, fundado nas bases *cassirerianas*, se mostra apto para abranger dimensões físicas e simbólicas do fenômeno religioso. Pois, se constituiria pela conformação simbólica projetada por espacialidades específicas do pensamento religioso. Ou seja, o espaço sagrado seria o resultado da articulação (no nível do intelecto) de diferentes experiências religiosas. Nesse sentido o espaço sagrado não estaria na(s) coisa(s), mas sim nos sujeitos/indivíduos.

Ao invés, então, de focar nos enquadramentos locais, para se estudar o espaço sagrado, devemos observar os indivíduos – os verdadeiros protagonistas da trama. Pois é pela ação simbólica, dos adeptos de determinada tradição religiosa, que podemos inferir o seu espaço sagrado. Visto que a “realidade”, segundo Cassirer, seria os mundos conformados, então a realidade em que emergiria o espaço sagrado seria o próprio “mundo (do pensamento) religioso” – que por tal definição, encontra-se destacadamente na subjetividade ou intersubjetividade dos sujeitos.

Ao partir do princípio de que a constituição do mundo do pensamento religioso está imersa numa dinâmica que envolve tanto as relações sócio-espaciais (experiências), articulações epistemológicas (formas simbólicas) e a própria realidade conformada (conhecimento) – e que de certa maneira cada instância acaba influenciando uma a outra (FIGURA 6) – é justo pensar que a constituição do espaço sagrado perpassa por tal configuração. O impulso espiritual ao passo que articula sentido às relações experienciais constrói o conhecimento; por esse conhecimento (mundo religioso), retorna e requalifica/articula novamente os sentidos e significados das suas diversas relações. Nesses termos, pensar em um espaço sagrado apenas locacionalmente ou institucionalmente seria abdicar das suas dimensões mais significativas.



FIGURA 6: ESQUEMA DA CONSTITUIÇÃO DO MUNDO RELIGIOSO
ORGANIZAÇÃO: O autor (2014).

Assim, além de eleger o agente religioso (o fiel ou o grupo) como destacado viés investigativo na categoria Espaço Sagrado, deve-se também levar em alta consideração as dimensões conformadoras da sua realidade; bem como a sua própria “realidade”. Sendo o fiel (ou o grupo) quem por excelência espacializa as dimensões religiosas e quem constrói a “realidade religiosa” (mundo do pensamento religioso), através da mediação simbólica, relegá-lo a simples componente de uma investigação, ou enquadrar o espaço sagrado aos limites físicos, não faria jus ao grau de complexidade que possui a trama do espaço sagrado.

A experiência do espaço físico-material, concreto por assim dizer, é notável para as configurações da dinâmica religiosa; entretanto sua proeminência se constitui unicamente na vinculação manifesta do sentido simbólico do indivíduo/grupo. Não atuando autonomamente, este enquadramento material apenas ganha os contornos do “real” quando adquire significações subjetivas e intersubjetivas.

Assim, vemos que o Espaço Sagrado, por esta perspectiva, não se trata apenas de um espaço localizável (um lugar), mas diz respeito a uma série de

experiências religiosas que conjuntamente estruturam a dimensão da esfera religiosa.

4.2.3 Espacialidades do Espaço Sagrado

Disso extraímos que o Espaço Sagrado pode ser entendido de maneira mais profunda do que simplesmente um lócus de manifestação; pois, é configurado por certas dimensões não-materiais (simbólicas), que constroem as relações em seu meio, dando sentido ao ser e a realidade religiosa – tão ou mais importante que a própria localização do fenômeno.

Ao considerar que “o espaço sagrado também pode ser situado entre o espaço sensível de expressões e o espaço das representações” e “deste modo o âmbito religioso se faz como materialidade imediata das coisas e práticas religiosas e as suas representações” (GIL FILHO, 2007, p.215), percebemos que o devir religioso é construído numa dualidade entre mundo dos fatos e mundo simbólico. E nessa relação, entre fatos e significados, algumas estruturas do pensar, que organizam a experiência religiosa, podem ser evidenciadas.

Nesse sentido, com o intuito de melhor apreender a formatação do espaço sagrado, algumas diretrizes estruturantes da experiência religiosa podem ser concebidas como espacialidades; pois, no articular das experiências aos seus significados o fazem num senso espacial (e temporal) – estruturando e conformando o *Espaço Sagrado*.

Gil Filho (2008) ao transcorrer sobre a configuração do Espaço Sagrado, baseando-se em Cassirer, evidencia-nos três aspectos (FIGURA 7) responsáveis por sua conformação: a espacialidade concreta de expressões religiosas, a espacialidade das representações simbólicas e a espacialidade do pensamento religioso.

A **espacialidade concreta de expressões religiosas** compreende um espaço de expressões como dimensão objetivada do empírico imediato. Neste contexto o espaço sagrado se apresenta como palco privilegiado das práticas religiosas. Por ser próprio do mundo da percepção, ele carrega marcas distintivas da religião, conferindo singularidades peculiares aos mundos religiosos. Já os símbolos religiosos cumprem o papel de objetivação na construção do mundo religioso. (...).

Na **espacialidade das representações simbólicas**, o espaço sagrado é apresentado no plano da linguagem, na medida em que as percepções religiosas são conformadas a partir da sensibilidade nas formas tempo e espaço. Nesse sentido as coisas religiosas da expressão empírica são configuradas como formas da intuição explicitadas em um processo de desenvolvimento rumo às representações. (...).

A **espacialidade do pensamento religioso** é uma desconstrução do espaço das expressões empíricas e torna-se, assim, o espaço das representações simbólicas. Trata-se, pois, de um espaço sintético que articula o plano sensível ao das representações galvanizada pelo conhecimento religioso. Além disso, compreende as formas do conhecimento edificado e manifesto pelo homem religioso como um complexo de convicções hierarquizadas, relacionadas à tradição e ao sentimento religioso. (GIL FILHO, 2008, p.72-74, grifo nosso).

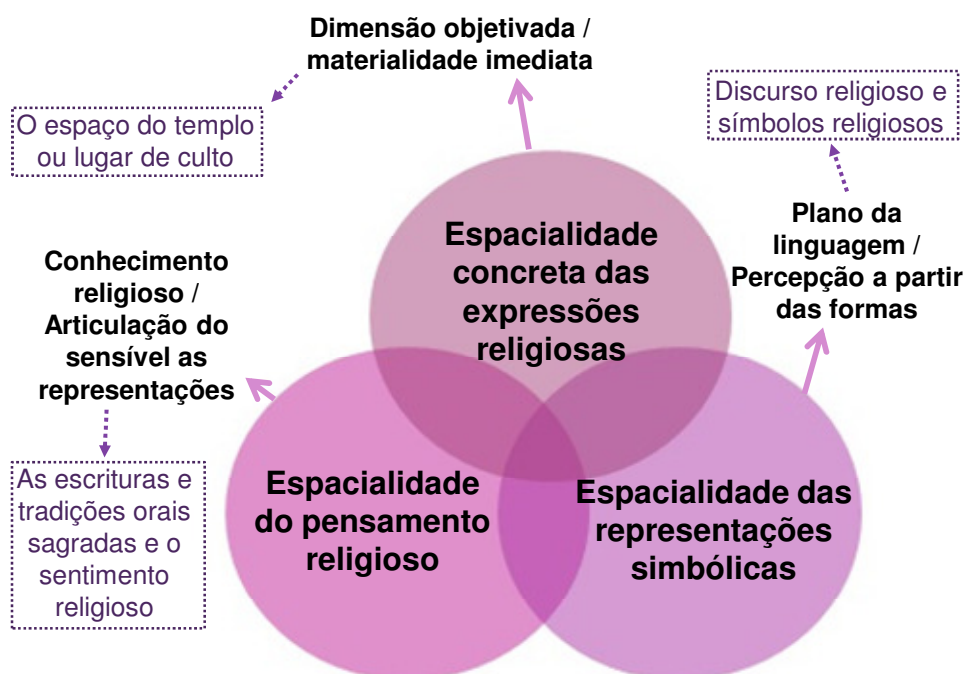


FIGURA 7: ESPACIALIDADES ESTRUTURANTES DO ESPAÇO SAGRADO E SEUS POSSÍVEIS DESDOBRAMENTOS

FONTE: Adaptado de GIL FILHO, 2008, p.71-79.

ORGANIZAÇÃO: O autor (2014).

Neste viés, o *Espaço Sagrado* congrega diversos elementos religiosos em relação mútua. Ocorrem espacializações daquilo que não é de natureza espacial; configurando-o qualitativamente. Dessa forma, o *espaço sagrado* é estrutural, pois, o homem religioso classifica de forma qualitativa o seu interior (GIL FILHO, 2008, p. 72).

Através das espacialidades – concreta das expressões religiosas, das representações simbólicas e do pensamento religioso – é que o Espaço Sagrado emergiria em sua total complexidade. Tais espacialidades (estruturantes), que atuam de forma integrada no nível do intelecto, conformariam outras espacialidades (conformadas) que de maneira mais prática poderiam ser identificadas como distintas dimensões do Espaço Sagrado (FIGURA 8).

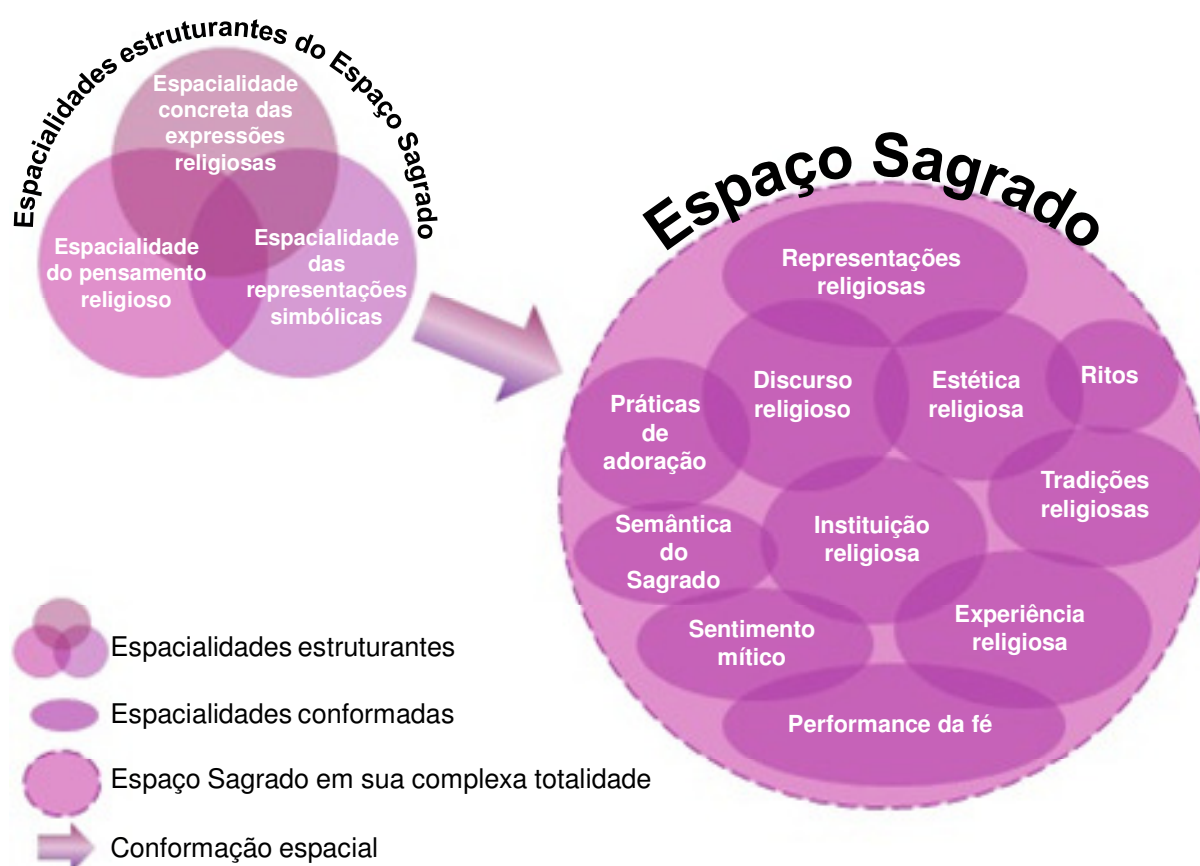


FIGURA 8: ESQUEMA DO ESPAÇO SAGRADO E SUAS ESPACIALIDADES

FONTE: Baseado em GIL FILHO, 2007; 2008.

ORGANIZAÇÃO: O autor (2014).

Há no *espaço sagrado* uma articulação entre as diferentes espacialidades, entre as expressões concretas e as representações. Podendo o *espaço sagrado* transparecer nas suas várias formas-espacialidades, a mais nítida materialmente é quando se apresenta como palco das práticas religiosas (espaço da religião [templos, igrejas, mesquitas, sinagogas, etc.]). No plano simbólico-ideal das representações, uma forma-espacialidade preponderante é o discurso religioso,

revestido, muitas vezes, das territorialidades institucionais. A dimensão do sentimento mítico-religioso, evidenciado nos sentidos de fuga da finitude humana ou na apreensão estética, e também a dimensão do discurso fundador, legitimador da crença e das ações, apresenta-se sob a espacialidade do pensamento religioso – que ao articular as expressões às representações institui conhecimento.

O *sagrado* como forma simbólica, por articular uma diversidade de relações, é que possibilitaria as várias dimensões (dotadas de espacialidade), no plano físico/material e simbólico, componentes do espaço sagrado. Dessa maneira a mediação simbólica (do sagrado) ao articular o “universo dos fatos” ao “universo simbólico” instituiria significados e sentidos já configurados num senso espacial – inferido na dinâmica das espacialidades estruturantes. As dimensões (espacialidades) conformadas a partir disso, não devem ser pensadas de maneira estanque, mas como planos que se sobrepõem na experiência religiosa (FIGURA 9).

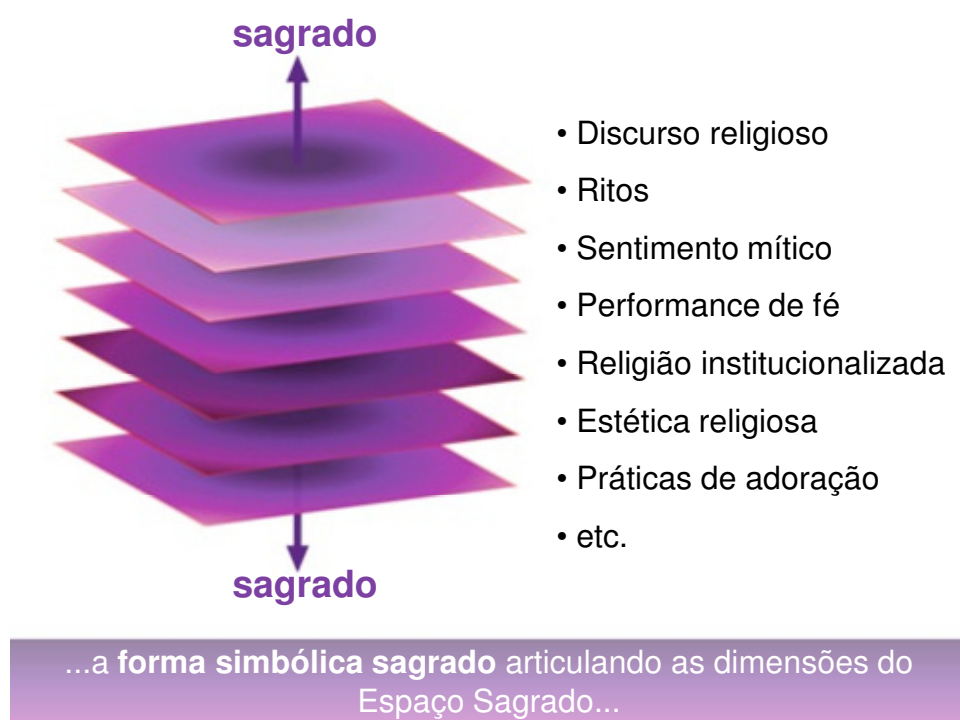


FIGURA 9: DIMENSÕES (ESPACIALIDADES CONFORMADAS) DO ESPAÇO SAGRADO
ORGANIZAÇÃO: O autor (2014).

Assim, de certa maneira, a forma simbólica sagrado funciona como a principal mediação no instituir das espacialidades do espaço sagrado. Ao

mergulharmos nas possíveis articulações do espaço sagrado, vemos que as espacialidades podem se consubstanciar, mais precisamente, em diferenciadas dimensões da dinâmica religiosa.

Nesse sentido, a espacialidade concreta das expressões religiosas reflete a percepção de espaço sagrado materializado; a espacialidade das referências simbólicas, a um espaço sagrado se apresentando na linguagem; e a espacialidade do pensamento religioso, a um espaço sagrado presente no conhecimento. Dessa forma, poderíamos entender as espacialidades (estruturantes e conformadas) dispersas/integradas nas relações entre o “universo dos fatos” e o “universo simbólico”. Ou seja, a dinâmica do espaço sagrado surgiria nas relações diversas (realidade nua e crua), que ao serem mediadas simbolicamente passam a possuir um sentido/significado próprio, como símbolos e representações (FIGURA 10).



FIGURA 10: ARTICULAÇÃO DAS ESPACIALIDADES DO ESPAÇO SAGRADO
 FONTE: Baseado em GIL FILHO, 2008; GIL FILHO *apud* SILVA, 2010.
 ORGANIZAÇÃO: O autor (2014).

Nisto tudo, vemos que o *Espaço Sagrado*, por ser o reflexo de uma confluência de diversas experiências humanas, é algo intrínseco ao fenômeno religioso, pois está diretamente ligado à sua dinâmica; em virtude disso, se mostra, também, como fenômeno geográfico complexo.

Seguindo a linha teórica evidenciada pelas reflexões de Gil Filho e do filósofo alemão Ernst Cassirer, e também procurando o aprofundamento e consolidação da noção de *Espaço Sagrado* como categoria de análise, cumpre-nos delinear uma metodologia que possa nos oferecer um caminho propenso a validação de nosso embasamento teórico.

4.3 METODOLOGIA COMPREENSIVA, UM CAMINHO PARA VALIDAÇÃO DA CATEGORIA DE ANÁLISE ESPAÇO SAGRADO

Partindo da ideia de que a categoria Espaço Sagrado propõe analisar diferentes dimensões da realidade religiosa e que esta “realidade” é conformada pelos indivíduos/adeptos, em suas subjetividades e intersubjetividades, acreditamos que o melhor caminho para uma pesquisa sobre o fenômeno religioso, pelo viés da categoria de análise sugerida, seja trilhado por uma metodologia compreensiva.

Entendemos como metodologia compreensiva aquele conjunto de procedimentos de investigação e coleta de dados que nos auxilie, em alguma medida, na compreensão e não na explicação do fenômeno estudado. E que, acima de tudo, procure dar “voz” ao fenômeno analisado; não silenciando os principais agentes envolvidos (os fiéis) e fazendo com que o maior número possível de “vozes”, que integram tal fenômeno, sejam “ouvidas”.

Nesse sentido o percurso metodológico deve ser marcado não por uma pretensão explicativa, mas por uma tentativa de compreensão. Pois, seguindo o alinhamento teórico de Cassirer e Gil Filho, o que se pretende não é a explicação das experiências religiosas, em sua dinâmica de espaço sagrado, mas,

compreender como tais experiências estruturam o cotidiano daqueles que as vivenciam.

Sob uma diretriz filosófica próxima do que poderíamos chamar de fenomenológico-hermenêutica é que entendemos ser um dos caminhos possíveis para um estudo que priorize o(s) indivíduo(s) e suas (inter)subjetividades. Tal inclinação filosófico-metodológica pretende com uma “fenomenologia do conhecimento” e uma “hermenêutica da realidade”, ambas de base *cassireriana*, se aproximar da noção de Espaço Sagrado como conformação simbólica.

Nesse sentido, é a partir das teorizações de Ernst Cassirer que se busca compreender o fenômeno religioso; e assim analisá-lo sob o viés da categoria espaço sagrado. Para tanto, deve-se considerar os mundos religiosos como integrantes do “universo simbólico”; e este como a realidade última.

Por tal realidade é que o espaço sagrado se deflagraria; levando-nos a considerar que, para a compreensão do fenômeno analisado, uma hermenêutica geográfica, dessa “realidade”, seria a melhor maneira de se desvelar as dinâmicas religiosas do espaço sagrado. Assim, uma geografia dos mundos simbólicos (FIGURA 11) que leve em consideração tanto a forma simbólica preponderante na organização dos mundos religiosos quanto considere estes próprios mundos religiosos como conhecimento, pode propiciar uma leitura mais profunda do fenômeno religioso; e por consequência uma compreensão mais abrangente.



FIGURA 11: POR UMA GEOGRAFIA DOS MUNDOS SIMBÓLICOS
ORGANIZAÇÃO: O autor (2014).

Uma hermenêutica geográfica que se preocupe em descortinar o espaço sagrado como conformação simbólica, deve procurar interpretar não a paisagem, ou apenas esta, mas, os discursos, sentimentos e performances dos adeptos. Tal hermenêutica deve evidenciar a “realidade” do sujeito e nela identificar quais experiências confluem para a noção de Espaço Sagrado como conformação simbólica.

Para conseguir captar a dinâmica religiosa, através de obtenção de dados e informações, alguns “caminhos” de pesquisa, que se enquadrem em nosso embasamento teórico e alinhamento filosófico, devem ser utilizados. Restringir-se a apenas uma forma de obtenção de dados/informações, para manter uma “pureza” metodológica, parece não ser a melhor escolha quando o que se pesquisa é algo altamente complexo e subjetivo – como o caso do fenômeno religioso. Uma estratégia interessante para uma captação de dados de forma múltipla é a chamada “triangulação”:

Another strategy for validating research is **triangulation**. This refers to the use of more than one method and/or more than one source (or type) of

empirical materials in a study. The metaphor of the triangle points to the multiplicity of perspectives on method and data. Apart from involving different (or different variations of) methods and data, the concept also refers to engaging more than one researcher (observer) and/or theory. This reflects the view that differences between methods and their various implications need to be actively accounted for. Triangulation is often regarded as part of mixed-methods research. (STAUSBERG; ENGLER, 2011, p.09)⁹⁴.

Assim, a perspectiva dos “métodos-mistos de pesquisa”, pelo viés da triangulação, parece ser uma conveniente proposta para se investigar a dinâmica religiosa e a experiência do espaço sagrado. A nosso ver, para explorar tanto os aspectos subjetivos como objetivos, tanto as representações e discursos como os ritos e práticas religiosas, três “caminhos de pesquisa” despontam como principais na composição de uma triangulação metodológica: a Observação Participante; a Entrevista Qualitativa; e como suporte a estas duas, a Análise de Discurso/Conteúdo.

Como trabalhar com a categoria Espaço Sagrado envolve, via de regra, uma comunidade religiosa, se faz importante uma ferramenta metodológica que possa abarcar não somente o viés empírico dos fiéis, mas que possibilite uma inserção mais profunda nas representações do grupo; visto que por nosso alinhamento teórico o que buscamos não é o fato em si, mas sim o conteúdo simbólico das experiências. É nesse sentido que a Observação Participante pode ajudar a nos aproximar com mais propriedade da “realidade” conformada pelos fiéis/grupo religioso:

Esse procedimento metodológico [Observação Participante] representa, assim, um excelente recurso para uma inserção mais densa nas práticas e representações vivenciadas pelos líderes e fiéis das expressões religiosas, pois permite ao pesquisador uma análise mais delimitada e específica, devido a incursões mais constantes que se pode fazer no dia-a-dia das experiências com o sagrado. (...). Havendo maior proximidade do contexto ou ambiente do grupo a ser investigado, o pesquisador poderá então efetuar interpretações sobre o seu objeto de estudo com maior correspondência ao modo como os próprios integrantes vivenciam sua crença. (PROENÇA, 2007, p.09).

⁹⁴ “Outra estratégia para validar a pesquisa é a triangulação. Esta se refere ao uso de mais de um método e/ou mais de uma fonte (ou tipo) de materiais empíricos em um estudo. A metáfora do triângulo aponta para a multiplicidade de perspectivas em método e dados. Aparte de envolver diferentes (ou diferentes variações) de métodos e dados, o conceito também se refere ao engajamento de mais de um pesquisador (observador) e/ou teoria. Isto reflete a visão de que diferenças entre métodos e suas várias implicações precisam ser ativamente postas em conta. Triangulação é geralmente considerada como parte dos métodos-mistos de pesquisa.” (Tradução nossa).

Nesse sentido, é salutar e mais proveitoso para a pesquisa frequentar a denominação escolhida e vivenciar o grupo religioso, participando da dinâmica religiosa da comunidade; para, assim, procurar entender as diversas ações dos fiéis em relação ao seu cotidiano de fé, comunidade, espaço e sociedade.

Tanto Harvey (2011, p.222) como Proença (2007, p.09), afirmam que um dos pontos de destaque da metodologia de Observação Participante é que esta possibilita ao pesquisador vivenciar pessoalmente os eventos de sua análise; aumentando assim, as chances de obter uma compreensão maior do fenômeno. O contato mais próximo com o “objeto” pesquisado, que a Observação Participante proporciona, faz com que o pesquisador procure perceber e agir de acordo com as interpretações daquele mundo, participando nas relações pessoais e buscando entender as ações no contexto da situação vivenciada: “o pesquisador deve se tornar parte de tal universo para melhor entender as ações daqueles que ocupam e produzem culturas, apreender seus aspectos simbólicos, que incluem costumes e linguagem” (PROENÇA, 2007, p.09).

Além dos procedimentos da Observação Participante fornecer a possibilidade do pesquisador operar sentidos dentro das significações próprias do fenômeno analisado, tal metodologia pode amenizar a antiga dicotomia que separava de forma estanque, no processo de produção do conhecimento científico, o “sujeito” e o “objeto” de pesquisa. Assim, o referido procedimento pode tornar “o sujeito objeto e o objeto sujeito numa pesquisa escrita à várias mãos e que não se sente na obrigação de produzir a verdade dos fatos, mas que reconhece suas limitações e sua subjetividade” (TURRA NETO, 2004, p.93).

Com isso entendemos que a Observação Participante é uma valiosa ferramenta para conseguirmos adentrar aos mundos religiosos, “universo simbólico”, e assim tangenciar sua “realidade” e espaço sagrado.

Lembrando que o protagonista da trama do Espaço Sagrado é o sujeito, o fiel, o devoto, deve-se também empregar uma ferramenta que possibilite a exposição das suas representações – provindas diretamente dos seus discursos. Pois como bem lembrou John Corrigan (2009), existem dimensões da experiência que não aparecem de forma clara, através de “mapas”, mas somente são acessíveis por meio de quem vive ativamente a religião: “The study of space and religion, then, involves first of all a willingness to incorporate data drawn from the testimony of

those who see, hear, taste, touch, and smell places that do not show up on the academic geographer's map of the world" (CORRIGAN, 2009, p.160)⁹⁵.

Assim, pelo intermédio de Entrevistas Qualitativas com os fiéis e líderes da denominação escolhida, o pesquisador pode e deve buscar pelas experiências significativas ("testemunhos") que evidenciam o espaço sagrado conformado.

Dentro dessa proposta, de se trabalhar com os discursos provindos das entrevistas, como também com os discursos institucionalizados/reificados, o pesquisador pode se valer ainda da Análise de Conteúdo, que possibilita revelar temas e contextos relevantes para a pesquisa (NELSON; WOODS JR., 2011); bem como da Análise de Discurso, que "não vai trabalhar com a forma e o conteúdo, mas irá buscar os efeitos de sentido que se pode apreender mediante interpretação" (CAREGNATO; MUTTI, 2006, p.682). Assim através dos discursos e conteúdos das entrevistas, bem como de outros documentos institucionais, o pesquisador pode e deve procurar entender como pensam e quais as lógicas que regem as ações dos fiéis e dos líderes religiosos.

Tanto com a Observação Participante e Entrevistas Qualitativas, como com a Análise de Discurso/Conteúdo, o que se procura é evidenciar a "realidade" (os mundos conformados) dos sujeitos; para então proceder uma hermenêutica geográfica e compreender a dinâmica religiosa inerente à determinado Espaço Sagrado.

*

*

*

Para por em prática toda a discussão teórico-metodológica exposta aqui, propomos a articulação da metodologia compreensiva a dois estudos de caso, especificamente. Assim, empregaremos a referida metodologia a duas comunidades do protestantismo de "tradição" batista: uma brasileira, a Primeira Igreja Batista de Curitiba (PIB Curitiba); e a outra americana, a *The Austin Stone Community Church* (Austin Stone). Com isso, queremos capitanear o máximo possível de informações/dados sobre as experiências religiosas destes dois grupos; para, por intermédio da categoria de análise espaço sagrado, evidenciar a proficuidade da

⁹⁵ "O estudo do espaço e religião, então, envolve em primeiro lugar uma vontade de incorporar dados coletados do testemunho daqueles que veem, ouvem, provam, tocam e cheiram lugares que não aparecem nos mapas-do-mundo dos geógrafos." (Tradução nossa).

abordagem *cassireriana* e, ao mesmo tempo, compreender um pouco melhor a dinâmica espacial do fenômeno religioso protestante.

4.4 ESPAÇO SAGRADO E METODOLOGIA COMPREENSIVA, OS ESTUDOS DE CASO

Buscando uma exemplificação prática de como poderíamos proceder a uma análise geográfica sob o viés do Espaço Sagrado, advogado neste trabalho, propomos o estudo da dinâmica religiosa de duas igrejas protestantes de tradição batista – visto que o *protestantismo histórico*⁹⁶, e a *tradição batista*⁹⁷ por extensão, possuem uma singular dinâmica espacial em sua experiência religiosa (ABUMANSSUR, 2004), como veremos no próximo capítulo.

Nossa pretensão não foi querer explicar as experiências religiosas das respectivas comunidades, mas compreendê-las na articulação de um espaço sagrado; constituído na mediação simbólica dos seus membros – fiéis, pastores, líderes e congregados.

Assim, pensando no percurso metodológico delineado, três formas de obtenção de dados regeram nossas investigações às comunidades religiosas da PIB Curitiba e da Austin Stone: a) Observação Participante; b) Análise de Discurso/Conteúdo; e c) Entrevistas qualitativas semiestruturadas.

4.4.1 Investigando a dinâmica religiosa da Primeira Igreja Batista de Curitiba

⁹⁶ O *Protestantismo* é, em termos gerais, um não uniforme movimento religioso de dissidência originado com a Reforma Protestante. O *Protestantismo Histórico* se refere basicamente às Igrejas originadas ou articuladas logo após a Reforma Protestante. Dentre tais Igrejas, despontaram-se logo no início o Luteranismo, o Presbiterianismo e o Metodismo; bem como o Anglicanismo e a tradição Batista (HINNELLS, 1984, p.208-209). (Abordaremos o Protestantismo com mais detalhe no próximo capítulo).

⁹⁷ A tradição Batista representa uma das principais potências do Protestantismo no mundo hodierno (BRACKNEY, 2009). (Mais sobre a tradição batista será discutido no próximo capítulo).

Primeiramente, nos valendo da Observação Participante, frequentamos, no período de setembro de 2010 a setembro de 2012, diversas reuniões religiosas promovidas pela PIB Curitiba; como cultos, escolas bíblicas e reuniões nos lares (células); nesse processo procuramos registrar diversos acontecimentos, armazenar informações e descrever as muitas reuniões.

Outro passo fundamental para nosso aprofundamento nas representações do referido grupo, foi através da Análise de Discurso/Conteúdo examinar algumas publicações institucionais (PIB CURITIBA, 2011; 1989), com especial atenção a um dos meios de informação mais relevantes da PIB Curitiba, a Revista PIB⁹⁸ (com edição semanal); nesse sentido, nos detemos em algumas das suas publicações no período de setembro de 2010 a novembro de 2013; a Revista conta com diversas matérias expondo o pensamento religioso da PIB, bem como diversos testemunhos de líderes e membros.

Sob o foco da análise de discurso/conteúdo nos detemos também em algumas pregações/sermões do principal líder da comunidade: o seu pastor presidente. Os discursos/sermões foram escolhidos de acordo com a relevância de seu conteúdo em relação ao tema aqui estudado. Na mesma forma de análise, também nos aproximamos de algumas obras – como Hayes (2002) – que foram sugeridas por um dos pastores entrevistados. Ainda para balizar a cosmovisão batista, procuramos também proceder tal análise em algumas publicações da Editora oficial da Convenção Batista Brasileira (CBB), a *Junta de Educação Religiosa e Publicações da Convenção Batista Brasileira* – JUERP⁹⁹; aqui os materiais estudados (selecionados aleatoriamente, mas que apresentavam relevância ao tema) foram as Revistas da série Capacitação Cristã (SOBRINHO, 2010; LIMA, 2003) – que ao terem por objetivo uma formação religiosa, nos conduzem de forma direta ao mundo de representações da tradição batista.

Por fim, como uma das etapas principais da metodologia, nos valem de entrevistas (qualitativas) com alguns membros da comunidade religiosa. Como a comunidade estudada possui bem mais de seis mil membros, desde o início não tivemos a pretensão de entrevistar uma quantidade proporcional ao número de

⁹⁸ A partir do início de 2014 o referido meio de comunicação passou a ser denominado Revista “dia a dia com Deus”.

⁹⁹ A JUERP tem por prática editar e publicar as principais doutrinas e diretrizes que “marcam e definem o pensamento batista” brasileiro; assim, analisar algumas de suas publicações nos pareceu salutar.

membros, mas sim segundo alguns critérios escolher alguns poucos fiéis e líderes; visto que nossa intenção não é captar o espaço religioso da instituição como um todo, mas sim como o espaço sagrado transparece nos entrevistados – nesse sentido queremos encontrar as relações simbólicas que integrem tal espaço.

Assim nossos critérios para a seleção (aleatória dentro do campo de influência do pesquisador) dos entrevistados consistiu em tempo de fé e tempo de filiação à igreja (especificamente com a comunidade analisada); com este proceder, procuramos na comunidade (dentro do campo de influência do pesquisador) pessoas com diferentes tempos de fé e filiação denominacional.

Dessa forma, entrevistamos três pastores e quatro membros (dois homens e duas mulheres). Os líderes contavam com um tempo de fé cristã de 24, 23 e 50 anos; e 3, 10 e mais de 10 anos de filiação institucional. Já os membros com 1, 2, 3 e mais de 4 anos de filiação institucional, mas com tempo de fé cristã de 7, 8, 12 e 15 anos. Embora saibamos que a herança religiosa (frutos de outras denominações ou tradições) desempenha também um importante papel na dinâmica religiosa, principalmente naqueles que recentemente aderiram à referida igreja, nossa intenção não ficou voltada a uma arqueologia das tradições religiosas que cada fiel possui; mas nos interessamos a ver como os seus discursos refletem/articulam um espaço sagrado e em que medida se coaduna com as representações mais gerais da denominação que atualmente frequentam.

Como nossa intenção é validar a categoria de análise *Espaço Sagrado*, pensando nela como uma dimensão conformada por várias experiências religiosas, explorar algumas das espacialidades da PIB Curitiba evidentes em sua dinâmica religiosa – através de alguns fiéis e líderes, de algumas reuniões religiosas, sermões e publicações – pode nos conduzir a relevantes interpretações sobre o espaço sagrado protestante.

4.4.2 Investigando a dinâmica religiosa da *The Austin Stone Community Church*

Com a comunidade da Austin Stone nosso procedimento foi muito parecido com o que desenvolvemos na PIB Curitiba. O grande diferencial foi o tempo que destinamos a pesquisa de campo; que foi de oito meses. Isso se refletiu na

quantidade de informações coletadas através das realizações de Observação Participante, dos diálogos nas Entrevistas e da coleta de material para Análise de Discurso/Conteúdo. Mas isto, de maneira nenhuma, limitou nosso trabalho; pois como desenvolvemos uma pesquisa de “cunho qualitativo”, a quantidade de informação foi suficiente; pois o mais importante não é o montante de informação, mas a sua fidedignidade e qualidade e, mais ainda, como a partir delas construímos nossas análises.

Na Austin Stone efetuamos a Observação Participante entre dezembro de 2012 e agosto de 2013. Nesse período procuramos participar dos cultos e encontros religiosos que aconteciam, principalmente, aos domingos. Como a comunidade possui quatro Campus, nós escolhemos desenvolver as observações em apenas um destes, no Downtown Campus; pois, este é o principal local de culto e o mais frequentado pelos participantes da Austin Stone. Nesse processo observatório, registramos algumas reuniões e tomamos notas das mais diversas ocorrências no momento dos encontros. Procuramos, também, nessa fase, interagir ao máximo possível com membros e frequentadores da respectiva comunidade. Isso nos possibilitou, além de ver a “religião formal”, vê-la, ao menos em parte, pelos olhos dos praticantes, ver a “religião viva”.

Outra parte da nossa pesquisa se deteve na Análise de Discurso/Conteúdo de: sermões, do principal líder da Austin Stone (o pastor-fundador Matt Carter), que foram selecionados conforme a relevância ao tema da pesquisa; materiais digitais, disponíveis no website da igreja, como testemunhos, declarações de fé, diretrizes teológicas, etc.; boletins semanais, distribuídos no início dos cultos; e, especificamente, uma obra (BARTHOLOMEW, 2011) que fora nos recomendado por um dos líderes. Com os dados e informações provindas desta parte da pesquisa, uma representação mais institucional e um discurso teológico mais apurado se fizeram evidentes.

Conforme fomos integrando-nos a dinâmica religiosa da comunidade, começamos a identificar melhor os líderes, membros e frequentadores. Ainda que, por exemplo, cada reunião no Campus principal atenda bem mais de 3000 pessoas, depois de certo tempo, comparecendo no mesmo horário, é possível começar a reconhecer algumas pessoas e criar alguns contatos mais duradouros. Com um círculo de contatos já razoável, começamos a conduzir entrevistas semiestruturadas. Selecionamos para a entrevista 5 membros, segundo os mesmos critérios aplicados

nos entrevistados da PIB Curitiba, a saber: diferentes tempos de fé e de vínculo institucional. Destes 5, conduzimos entrevistas com 2 líderes da comunidade, sendo um “seminarista” e o outro um diretor de departamento/ministério; e com 3 membros (dois rapazes e uma moça). Os líderes tinham tempo de fé cristã de 5 e 20 anos; e de filiação à Austin Stone de 4 e 5 anos. Já os membros tinham 12, 19 e 20 anos de fé cristã e 3 meses, 2 e 7 anos de filiação à Austin Stone.

*

*

*

Com toda a informação e dados coletados nos estudos de caso, não pretendemos lançar mão de uma generalização sobre o espaço sagrado protestante batista; mas sim, evidenciar uma das muitas possibilidades do mesmo. Através das dimensões religiosas expostas com o nosso proceder metodológico, daremos continuidade ao presente trabalho vislumbrando mais apuradamente, no próximo capítulo, o Espaço Sagrado da Primeira Igreja Batista de Curitiba e da *The Austin Stone Community Church*.

5 O ESPAÇO SAGRADO NO PROTESTANTISMO BATISTA

“Entering into a church is a metaphor for entering into a shared world of symbolic narratives and meanings, somewhat like entering into a story and discovering the richness and internal coherence of its structure” (KIECKHEFER, 2004, p.135)¹⁰⁰

Não é sem motivo que este é o capítulo mais volumoso do presente trabalho; pois, ele além de carregar as teorizações que até aqui foram feitas, almeja fornecer um panorama mínimo sobre a dinâmica espacial no protestantismo e na tradição batista em especial. Oferece extensivamente descrições e arrazoados sobre os estudos de caso feitos em duas comunidades religiosas evangélico-protestantes do Brasil e dos EUA. E por fim, contempla algumas elucubrações na intenção de decifrar minimamente as raízes teológico-histórico-culturais que entremeiam o “espaço sagrado batista”.

Nesse sentido, esta seção ambiciona evidenciar de forma (in)direta a conexão, ou ao menos suscitar algumas possibilidades disso, entre a teoria do espaço sagrado como conformação simbólica e a dinâmica prática de um amplo protestantismo batista.

5.1 UMA APROXIMAÇÃO CONTEXTUAL

Ao estudar geograficamente o fenômeno religioso com o foco sobre o Protestantismo Batista, algumas ponderações logo de início merecem serem feitas. Primeiramente, devemos circunscrever melhor o tipo de fé protestante que estamos tratando; dado que o contexto protestante, e o batista muito mais, é deveras heterogêneo. Não só isso, definir que faceta batista está sendo analisada se faz

¹⁰⁰ “Entrar em uma igreja é uma metáfora de entrar em um mundo compartilhado de narrativas e sentidos simbólicos, é algo como entrar em uma história e descobrir as riquezas e a coerência interna da sua própria estrutura” (Tradução nossa).

crucial ao entendimento tanto de seus princípios como dos fatores que irão compor o espectro do que chamaremos “espaço sagrado batista”. Segundo, os estudos de caso que realizamos estão inseridos, se não de modo categórico, muito próximo disso, no contexto do protestantismo batista. Assim sendo, uma breve explanação do que é ou como se configura o “espaço sagrado” protestante e batista é muito bem vinda; pois, ao fornecer um “pano de fundo” sobre a dinâmica espacial, do referido fenômeno religioso, acreditamos viabilizar muitas das análises e compreensões.

Com relação aos estudos de caso por nós desenvolvidos, ainda cabe um alerta sobre a sua conveniência comparativa. Como o texto demonstrará, nossos estudos de caso não se destinam, ainda que estruturalmente o façamos, a uma aproximação comparativa entre as respectivas comunidades.

Primeiro porque o foco durante as pesquisas não foi o mesmo; enquanto que em uma buscávamos mais pelas dinâmicas espaciais constituintes da experiência religiosa batista, com a outra tendíamos mais a observar como a experiência religiosa se constituía preterindo um espaço físico (templo) mais formal. Como estas duas dinâmicas espaciais no contexto de um amplo protestantismo batista se entremeiam, por vezes uma comparação, ainda que superficial e inconsequente, se insinua; ainda assim, é mais idôneo mantermos as duas “realidades” separadas.

Segundo, apesar da metodologia, para obtenção de informações e constituição da nossa temática de pesquisa, ter sido empregada de forma similar, sua amplitude não foi equivalente; Ou seja, parte da pesquisa que fora feita no Brasil prevaleceu em detrimento a que fora feita nos EUA. Esta prevalência/robustez se deu em virtude de o volume de informações angariados no contexto brasileiro ter sido maior que o do americano; e, também, pelos óbvios obstáculos transculturais que um pesquisador não nativo inevitavelmente enfrenta.

Com isso, nossa perspectiva, tanto de análise como de compreensão, não teve o mesmo alcance nos dois contextos. O que de forma geral não afetou a pesquisa em si; mas provavelmente aguçou suas limitações e poderá diminuir sua abrangência.

Feito estas importantes ressalvas, podemos abordar agora mais pontualmente o Protestantismo Batista.

5.1.1 Aproximações iniciais I: O Protestantismo e a tradição Batista

O *Protestantismo* é um fenômeno amplo, complexo e de difícil definição (MELTON, 2005). Porém, para fins didáticos, podemos entendê-lo como um movimento religioso de dissidência originado com a Reforma Protestante. A Reforma foi conhecida como o movimento de renovação evangélica que surgiu na Alemanha, nos anos vinte do século XVI, capitaneada pela obra do monge agostiniano Martinho Lutero (1483-1546). O termo Reforma Protestante marcadamente denota o período compreendido entre 1517 (data tradicional da afixação das 95 teses de Lutero) e a morte do teólogo João Calvino (1509-1564), englobando assim o pensamento e a obra de outros reformadores clássicos (OLSON, 2001, p.379-384).

O *Protestantismo Histórico* se refere, tradicionalmente, às Igrejas/denominações originadas ou articuladas na (ou pós) Reforma Protestante; ou que surgiram por sua inspiração (MCGRATH; MARKS, 2004, p.1). Tinham como ponto comum a contestação a uma série de doutrinas pregadas pela Igreja Católica Romana e advogavam uma nova lógica evangélica (BROWN, 2009, p.13). As principais Igrejas/movimentos que despontaram logo no início foram o Luteranismo, o Presbiterianismo e o Metodismo; bem como o Anglicanismo e a tradição Batista (HINNELLS, 1984, p.208-209).

Dentre as Igrejas originadas/articuladas no contexto da (ou pós) Reforma, a tradição Batista figura como uma das mais férteis e volumosas ramificações protestantes¹⁰¹. Apesar de ter emergido como denominação na conjuntura inglesa do século XVII (MCBETH, 1987) e ter sofrido profundas mudanças no contexto norte-americano dos séculos XVII ao XIX (HOLMES, 2012), ainda assim, e provavelmente justamente por isso, representa uma das principais potências do Protestantismo no mundo hodierno (BRACKNEY, 2009, p.41).

¹⁰¹ Embora seja também defendido por alguns (uma pequena parcela) dos fiéis da referida tradição que a concepção Batista tem suas origens nas Igrejas cristãs primitivas (neotestamentárias) do primeiro século e que por isso não seria uma Igreja Protestante; fruto do contexto da Reforma (ABRAMS, 2007). Esse ponto de vista é o que menos predomina nas bibliografias (HINNELLS, 1984; OLSON, 2001; DAMIÃO, 2003; BRACKNEY, 2009) e também é o que menos se sustenta historicamente (OLIVEIRA, 2010a, p.06). Ainda, ao identificarmos a Instituição Batista – por mais heterogênea que seja – como oriunda dos ideais protestantes, não negamos suas bases e tradições de outros períodos históricos; mas apenas enfatizamos que o contexto da Reforma Protestante (e aqui os ideais separatistas, puritanos e anabatistas fazem parte também) possibilitou uma articulação institucional – como no caso da primeira Igreja Batista em Spitalfields, arredores de Londres, Inglaterra, em 1612 por Thomas Helwys. (BRACKNEY, 2009; OLIVEIRA, 2010b).

Devido à sua grande heterogeneidade e aos diferentes momentos históricos que passou, o Protestantismo Batista não é algo que evoca uma definição fácil. Pelo contrário, apresenta uma grande dificuldade aos pesquisadores na hora de enquadrá-lo ou como movimento, ou como denominação, ou como tradição.

Segundo William H. Brackney (2009, p.40) estas três possibilidades (Movimento, Denominação e Tradição) podem ser utilizadas, separadas ou integrativamente, como forma de abordagem a este ramo do Protestantismo. Porém, a última parece ser a que melhor absorve a dimensão e abrangência dos Batistas:

Historically speaking, then, Baptists are a movement, a denomination, and a tradition. In the beginning stages, in any given location, whether during the 17th or 20th century, Baptists have behaved like a movement of spiritual renewal and awakening. Following evangelization and organizational development (local congregations and associations), a sense of coordinated, integrated institutional life has emerged, denoting the appearance of a denominational type (...). Finally, the term "tradition" is the only adequate vehicle that seems appropriate to describe the acceptance of Baptist principles given the proliferation of so many parts of the Baptist family who are loath to recognize even their own heritage. The Baptist tradition includes such time-worn characteristics as the rule of Scripture, Christian experience, believer's baptism by immersion, the authority of the local congregation to govern its own affairs, separation of church and state, and a genuine urgency to proclaim the kingdom of God. (BRACKNEY, 2009, p.11)¹⁰².

No presente trabalho optamos por utilizar a ideia de "tradição Batista", justamente, para enfatizar os princípios herdados tanto do movimento como da denominação Batista; englobando, assim, aquelas ideias mais destacadas e fundamentais que caracterizaram diversas Igrejas Batistas – e que permearam, inclusive, outras Igrejas protestantes. Embora sabidamente no contexto batista brasileiro o conceito de "denominação" seja o que mais transparece (SOUZA, 2008), diferentemente no contexto estadunidense isto não é assim tão claro (BRACKNEY, 2009). O que nos levou ainda mais decididamente a adotar o termo "tradição"; tendo em vista nossa aproximação abarcar dinâmicas de ambos os contextos.

¹⁰² "Historicamente falando, então, os batistas são um movimento, uma denominação, e uma tradição. Nos estágios iniciais, em qualquer local, seja durante o século XVII ou XX, os batistas têm se comportado como um movimento de renovação e despertar espiritual. Após a evangelização e desenvolvimento organizacional (congregações e associações locais), uma sensação de vida institucional integrada e coordenada surgiu, denotando a aparência de um tipo denominacional (...). Finalmente, o termo "tradição" é o único meio adequado que parece apropriado para descrever a aceitação dos princípios batistas, dada a proliferação de tantas partes da família Batista, que relutam em reconhecer até mesmo a sua própria herança. A tradição Batista inclui características intensamente usadas como a regência pela Escritura [sagrada], a experiência cristã, o batismo dos fiéis por imersão, a autoridade da congregação local de governar seus próprios assuntos, a separação entre Igreja e Estado, e uma verdadeira urgência de proclamar o reino de Deus." (Tradução nossa).

Com a noção de “tradição”, destacando as várias concepções teológicas, culturais e históricas, é que nos aproximaremos das dimensões espaciais do fenômeno religioso batista; para com isso, termos uma perspectiva extra no momento de focarmos a dinâmica espacial das profundas experiências religiosas da fé batista.

Nesse sentido, por uma estrutura conceitual e por intermédio dos nossos estudos de caso, procuraremos delimitar o que poderia ser entendido como “espaço sagrado batista”; tendo como parâmetro tanto os princípios evidentes na “tradição” como as diretrizes evocadas na “dinâmica religiosa dos fiéis”.

Assim, antes de nos atermos diretamente aos nossos estudos de caso, cumpre, então, uma abordagem sobre algumas das principais características da fé batista que se relacionam com a dinâmica espacial religiosa. Para tanto, é salutar começarmos por uma aproximação do que seria o “espaço sagrado”, em termos gerais, num protestantismo mais amplo; para assim avançarmos para as dinâmicas batistas.

5.1.2 Aproximações iniciais II: O espaço sagrado no Protestantismo e na tradição Batista

Se tomarmos o senso mais elementar da ideia de espaço sagrado, entendido como um enquadramento físico-espacial sagrado *per se*, o protestantismo em geral parece se distanciar desta noção. Mesmo que se associe o próprio espaço litúrgico ao conceito de espaço sagrado, ainda assim a dinâmica protestante aparenta se esquivar de tal engajamento. Nesse sentido, é exemplar o comentário de Edin S. Abumanssur (2004, p.7-8) ao dizer que a vertente cristã protestante tem “uma relação com o espaço litúrgico que prescinde de qualquer forma de representações objetiva, seja nas belas artes ou na arquitetura, parece, à primeira vista, que é uma impropriedade buscar pelo espaço sagrado (...)”; e que assim, os protestantes relutam à ideia de “objetos, lugares e tempos sagrados”.

Por esta perspectiva, seria conveniente a utilização do termo “espaço sagrado” para descrever, ainda que remotamente, alguma dinâmica espacial protestante? Segundo Abumanssur (2004, p.8), se o entendimento da ideia de “espaço sagrado” se faz na delimitação territorial do sagrado, o termo pode ser muito

relevante. Por uma série de razões, conforme discutimos nos capítulos anteriores, para nós, diferentemente do autor acima, o termo pode ser utilizado não pela territorialidade de um “sagrado”, mas como ferramenta conceitual dentro da lógica *cassireriana* – a de conformação simbólica. Dessa forma, mesmo que os próprios participantes da fé protestante não se identifiquem com o termo, ainda assim, ele se torna muito útil para a pesquisa científica.

A perspectiva de Abumanssur (2004), embora ligeiramente diferente da proposta aqui, provê interessantíssimas análises sobre a dinâmica espacial do protestantismo; que podem nos ser úteis. O autor ao explorar uma concepção mais geral de “espaço sagrado”, consegue delinear características distintivas do protestantismo em relação às suas espacialidades religiosas. Percorrendo os meandros da dinâmica arquitetônica, o autor observa que a ideia de espaço sagrado, quando aplicada ao templo ou prédio religioso, não satisfaz os ideários protestantes de forma consistente.

Não só Abumanssur, como também Fischer (1982) percebeu a dinâmica peculiar do protestantismo em relação à questão do espaço sagrado:

The Protestant Church building, for example, cannot be considered a sacred place. A murder committed there is looked upon with slightly more horror than one committed elsewhere, but there is no rite of sanctification, no formal prescription of actions to be performed upon entering or being present in many church buildings. The same area used for religious ceremonies on Sunday morning is used for lectures, concerts, and various social functions on other days of the week. Religious places are not only those in which the ceremonial acts of a given religion are conducted. They may also be schools, camps, parks, coffeehouses and cities. They have a distinction due to association with the sacred, but are not sacred themselves. (FISCHER, 1982, p.80-81)¹⁰³.

Nesse sentido, uma marca indiscutível do protestantismo é o afastamento contundente entre a noção de espaço sagrado e a ideia de templo. Pois o templo, nessa perspectiva, de maneira nenhuma carrega uma prerrogativa mais “espiritualizada”, mas sim se caracteriza apenas como o “lugar de reunião dos fiéis”.

¹⁰³ “O edifício/templo da Igreja Protestante, por exemplo, não pode ser considerado um lugar sagrado. Um assassinato cometido lá é encarado com um pouco mais de horror do que se fosse cometido em outro lugar, mas não há nenhum ritual de santificação, não há uma prescrição formal das ações a serem executadas ao entrar ou estar presente em muitos edifícios da igreja. A mesma área usada para cerimônias religiosas no domingo de manhã é utilizado para palestras, concertos e várias atividades sociais em outros dias da semana. Lugares religiosos não são apenas aqueles em que os atos cerimoniais de uma determinada religião são conduzidos. Eles também podem ser escolas, acampamentos, parques, cafés e cidades. Eles têm uma distinção devido à associação com o sagrado, mas não são sagrados si” (Tradução nossa).

E apenas vai abarcar uma significação mais teológica, na medida em que “os membros de uma comunidade de fé estiverem ali reunidos para celebração e comunhão” (ABUMANSUR, 2004, p.09).

Por essa linha de pensamento, os templos erigidos sob os parâmetros do protestantismo não são construídos com a pretensão de serem residência do divino; mas sim o lócus comunitário. Nesse sentido, a expressão “a casa de Deus”, muito utilizada pelos protestantes em referência ao templo, significa muito mais, ainda que paradoxalmente, local de encontro dos homens do que habitação do divino.

Utilizando também a questão do templo como quadro comparativo, Richard Kieckhfer (2004, p.120) recorre às ideias de Paul Tillich e destaca uma das facetas do protestantismo responsável por sua distinta dinâmica espacial: “Protestantism being ‘a religion of the ear and not of the eye,’ the word should dominate over the sacrament and the congregation over the liturgical leader”¹⁰⁴. Nesta perspectiva, claramente a dimensão discursiva prepondera a visual, e assim privilegia uma compreensão de “espaço sagrado” envolto no discurso teológico ao invés de erigido na percepção estética.

Segundo Abumanssur (2004, p.95), para o protestantismo “no âmbito da estética, o sagrado não é mediado pelo espaço ou pela imagem, a não ser as imagens mentais ou as de retórica presentes nos sermões”. Por este ponto de vista, ainda que o autor manipule uma noção de sagrado diferente da nossa, um novo nível se apresenta para pensarmos a noção de “espaço sagrado”. Por esta ideia, começamos a visualizar que o “espaço sagrado”, ao menos na dinâmica protestante, se afasta dos enquadramentos físico-estéticos e ao mesmo tempo se aproxima de dimensões mentais e discursivas.

Uma das justificativas para esta dinâmica de distanciamento da dimensão material, segundo Abumanssur, se encontra na fase de formação do protestantismo; visto que logo em seu início os protestantes já despontavam uma espiritualidade bem característica:

A espiritualidade protestante, fundada nas experiências de fé dos indivíduos, marcou aquelas igrejas em seus aspectos exteriores: os ritos e templos, a dinâmica das reuniões e com suas ênfases. A eficácia do ritual e dos sacramentos não era mais exterior e independente do grupo de fiéis. Isso significa que o valor religioso e espiritual deslocou-se de espaços e

¹⁰⁴ “O Protestantismo sendo ‘uma religião do ouvido e não do olho’, a palavra deveria se sobressair em relação ao sacramento e a congregação sobre o líder litúrgico” (Tradução nossa).

situações exteriores e abrigou-se na fé da comunidade. (ABUMANSSUR, 2004, p.99).

Por esta dinâmica, uma compreensão de “espaço sagrado” que almeje capitanear as diretrizes da experiência religiosa protestante, deve pensá-lo como algo diferente de uma mera espacialidade material, distinto de uma simples percepção estética, e mais próximo da dinâmica do grupo/comunitária. Nessa mesma perspectiva, tendo o protestantismo como parâmetro, Abumanssur (2004, p.184) pode asseverar que a concepção de espaço sagrado “é mutável, cambiante, não é fixo e definitivo como pensava Eliade”.

Então, o que leva o protestantismo a distanciar a noção de “espaço sagrado” da percepção estética e da dinâmica físico-material do templo? E se o templo não pode ser relacionado, sem muitos prejuízos, a noção de “espaço sagrado” no contexto do protestantismo, existiria alguma outra dimensão da experiência religiosa protestante capaz de evocar tal noção?

Para pensar em algumas respostas a estas instigantes questões, o texto de Will Coster e Andrew Spicer (2005) é clarificador ao apontar as grandes mudanças que as principais figuras da Reforma Protestante promoveram em relação à dinâmica espacial:

Reformers attacked the distinctiveness and efficacy of many sacred rites, assailed holy objects broke down the barriers between the consecrated individual and the multitude, but they also launched an offensive on the sanctity of space. Luther denounced the dedication of churches as the first among ‘the Pope’s bag of impostures’ and Calvin even more explicitly saw churches as not having any ‘secret sanctity’, but as convenient temples to house congregations. This, linked to attack on monasticism, purgatory and the cult of the saints, meant that shrines, relics and pilgrimage were destroyed; monasteries and chantries were dissolved; rood screens ripped down; altars stripped and moved; most strikingly iconoclasm ‘purified’ the internal landscape of churches and turned them from repositories of supernatural power to mere meeting houses. (COSTER; SPICER, 2005, p.4-5)¹⁰⁵.

¹⁰⁵ “Os Reformadores atacaram a especificidade e eficácia de muitos ritos sagrados, assediando objetos sagrados quebraram as barreiras entre o indivíduo consagrado e a multidão, e também lançaram uma ofensiva sobre a santidade do espaço. Lutero denunciou a dedicação de igrejas como a primeira entre 'o saco de imposturas do Papa e Calvino, ainda mais explicitamente, viu as igrejas como não tendo qualquer tipo de 'santidade secreta', mas sim como templos convenientes para serem congregações. Isto, ligado aos ataques ao monasticismo, ao purgatório e ao culto dos santos, significava que os santuários, as relíquias e as peregrinações estavam sendo destruídas; mosteiros e capelas sendo dissolvidos; telas sendo rasgadas; altares movidos e despojados; o [movimento] notavelmente iconoclasta 'purificou' a paisagem interna das igrejas e transformou-as de repositórios de poder sobrenatural em meras casas de reunião” (Tradução nossa).

Mais que a forte influência do movimento iconoclasta, as mudanças que tomaram corpo dentro do protestantismo não só “limparam” os templos, como lhes deram uma nova lógica. Uma lógica que antes das mudanças era expressa num sentido de “santidade secreta” no exterior, uma dinâmica sacramental “visível”; mas que no bojo da Reforma sofreu uma “purificação” tanto das ideias religiosas como do próprio local religioso; deixando de ser, como bem expressa o texto, uma igreja (repositório de poder supernatural) para se constituir numa simples casa de encontro (dos fiéis/grupo religioso).

Ao remover as fontes externas de poder e mérito religioso, como os ícones, o templo-físico e o sacramentalismo, a Reforma pôs em seu lugar a doutrina da fé; que, de maneira geral, repousa numa atitude pessoal e interior para com o divino (DAVIS, 1994, p.48). Centrando, assim, a dinâmica do espaço sagrado não mais na exterioridade da igreja/templo, mas sim nas experiências de fé dos indivíduos/grupo religioso.

Essa dinâmica protestante abrangeu algumas tradições mais e outras menos; em virtude de uma série de fatores históricos, geográficos, culturais e religiosos. Visando cumprir nosso itinerário de pesquisa, precisamos olhar um pouco mais de perto como esta dinâmica espacial protestante se configurou dentro da tradição Batista.

Seguindo nesse sentido, podemos visualizar como a dinâmica espacial se entremeou na dinâmica religiosa dos Batistas de forma peculiar desde muito cedo. Já na segunda Confissão de Fé Batista em 1689 – fortemente influenciada pelas doutrinas calvinistas – se pode observar a distinta maneira de como a dimensão físico-espacial se vinculou as práticas religiosas batistas:

a maneira aceitável de se cultuar o Deus verdadeiro é aquela instituída por Ele mesmo, e que está bem delimitada por sua própria vontade revelada, para que Deus não seja adorado de acordo com as imaginações e invenções humanas, nem com as sugestões de Satanás, nem por meio de qualquer representação visível ou qualquer outro modo não prescrito nas Sagradas Escrituras (...).

A leitura das Escrituras; a pregação e o ouvir da Palavra de Deus; o ensino e a advertência mútua; o louvor, com salmos, hinos e cânticos espirituais, com gratidão ao Senhor em nossos corações; a administração do batismo, e a Ceia do Senhor; todos são partes da adoração religiosa, que devem ser cumpridos em obediência a Deus, com entendimento, fé, reverência e temor piedoso (...).

Agora, no evangelho, nem a oração nem qualquer outra parte da adoração religiosa está relacionada a um lugar específico, nem se torna mais aceitável por causa do lugar em que é feita ou para o qual a pessoa esteja

voltada. Deus deve ser adorado em todo lugar, em espírito e em verdade; na privacidade familiar, diariamente; e muito mais solenemente nos cultos públicos, os quais não devem ser intencional ou inconsequentemente negligenciados ou esquecidos, pois Deus mediante sua Palavra e providência, nos conclama a prestá-lo.

(CONFISSÃO DE FÉ BATISTA DE 1689, 1991, p.45-47)

Com esta confissão de fé as diretrizes mais básicas da dinâmica religiosa da tradição Batista já estavam postas. Bem verdade que a tradição Batista elaborou outras várias Confissões de Fé ao longo de sua trajetória, algumas de tendência mais calvinistas (centradas na predestinação) outras mais arminianas (voltadas mais para o livre arbítrio humano), mas a essência da dinâmica espacial não se alterou. Mais que mostrar a diretriz espacial, o texto desta Confissão de Fé também nos apresenta outras dimensões que certamente devem estar conectadas a uma possível noção de “espaço sagrado batista”; como por exemplo: ser “prescrita pelas Escrituras”, realizar-se nas práticas religiosas (leitura e ensino da bíblia, louvores, adoração, etc.), não estar “relacionado a um lugar específico”, etc. A dinâmica batista que temos nos dias de hoje não deixa de lado as características vistas nesta Confissão de Fé do século XVII; mas as contextualiza de forma a abranger a dinâmica moderna.

Outro ponto a ser destacado na dinâmica religiosa batista, diz respeito à mediação. A noção de que cada indivíduo, através de Jesus, é responsável pela própria mediação junto à divindade vai desempenhar um papel fundamental na mentalidade batista:

Baptist worship is also congregational in nature, which means that focus is placed on every believer directly experiencing God's presence in worship and prayer without the intermediary role of a priest. Ministers plan, facilitate, and guide worship, but they do not mediate God's presence in any sacramental sense. The proclamation of biblically based messages assists believers in their reflection on and response to God's claims on their lives. (JOHNSON, 2010, p.407)¹⁰⁶.

¹⁰⁶ “A adoração/culto batista é também congregacional por natureza, o que significa que o foco é colocado sobre cada crente experimentando diretamente a presença de Deus em adoração e oração, mas sem o papel intermediário de um sacerdote/padre. O plano dos ministros facilita e orienta o culto/adoração, mas eles não mediam a presença de Deus em nenhum sentido sacramental. A proclamação das mensagens baseadas na Bíblia ajuda na reflexão e resposta dos crentes às reivindicações de Deus sobre suas vidas.” (Tradução nossa).

Nesse sentido, a ideia de mediação individual vai impulsionar o fiel a uma prática da experiência pessoal do divino; sem pessoas, líderes ou espaços mediando esta experiência.

Miles E. Richardson (1997) resume muito bem, tudo o que temos pontuado, ao falar sobre a dinâmica batista do sul dos EUA:

For in the South, among the dominant evangelical groups, such as the Southern Baptists, the sacred resides in the Sacred Scriptures, within the interior subjectivities of worshipers, and whenever members congregate in God's name. Since the sacred never becomes visual in an external, objective sense, place is never holy, nor is Christ an icon to be knelt before in veneration. (RICHARDSON, 1997, p.06)¹⁰⁷.

Se procurarmos por uma dinâmica específica do contexto batista, que congregue as dimensões acima citadas (escrituras sagradas, subjetividade e ajuntamento dos fiéis em nome de Deus), ver-se-á que a noção de culto (prática individual e coletiva de adoração) pode ser um útil comparativo – como veremos mais detalhadamente nos estudos de caso.

Tanto na tradição batista como nas demais denominações do protestantismo uma das formas mais profundas da experiência religiosa está relacionada ao culto cristão: “O culto a Deus, pessoal ou coletivo, é a expressão mais elevada da fé e devoção cristã” (JUERP, 2009, p.20); que além de evocar uma dimensão subjetiva e individual também reforça a vivência comum do grupo religioso.

O culto é uma das manifestações externas da experiência religiosa (...). Relaciona-se tanto com a própria experiência subjetiva e individual quanto com a experiência comunitária de vivenciar a prática comum (...). Vivência religiosa coletiva parte do pressuposto de que as manifestações do grupo são conhecidas e interpretadas por todos os que participam a fim de que as formas de expressão manifestas naquele momento tenham um sentido único para todos os sujeitos envolvidos. Nisso encontramos a atribuição de sentido nos vários elementos que compõem esse tempo e espaço delimitado – gestos, danças, música, falas. (DOLGHIE, 2009, p.233).

¹⁰⁷ “No Sul, entre os grupos evangélicos dominantes, como os Batistas do Sul, o sagrado reside nas Sagradas Escrituras, nas subjetividades interiores dos adoradores, e sempre que os membros se reúnem em nome de Deus. Desde que o sagrado nunca se torna visual em um sentido externo e objetivo, o lugar nunca é santo e nem Cristo um ícone a [que se deva] prostrar e ajoelhar-se em veneração” (Tradução nossa).

Teologicamente, o termo “culto”, do latim *cultus* (“veneração”), pode significar a mais elevada homenagem que se presta a uma divindade.¹⁰⁸ Na maioria das vezes, tal designação é dada a reunião devocional do corpo comunal/integrante de determinada fé. Ou seja, é o lugar espaço-temporal onde ocorrem, e se materializam, os procedimentos/práticas e as ideologias religiosas. Mais que encontro comunal, “um culto é caracterizado como tal enquanto tem reunido, em um tempo-espaço específico, a realização de expressões religiosas distintas e significativas para o grupo sócio-religioso” (DOLGHIE, 2009, p.233-34).

Com isso em mente, e conforme validaremos com os estudos de caso, uma aproximação conceitual entre culto e “espaço sagrado” no protestantismo batista parece não ser de todo ruim. Pelo contrário, irá nos auxiliar a perceber distintas espacialidades que de forma contundente compõe o que poderíamos chamar de “espaço sagrado batista”.

*

*

*

Como parte fundamental deste trabalho, a partir de agora, nos devotaremos aos dois estudos de caso que nos servirão para exemplificar a utilização do “espaço sagrado” como categoria de análise e, ao mesmo tempo, melhor compreender a dinâmica espacial de algumas das experiências religiosas do protestantismo batista. Como veremos, os estudos de caso não se constituíram em análises aprofundadas das comunidades de fiéis; mas, apenas como ponto de partida, nos forneceram um panorama, bem geral, para que pudéssemos pensar como o “espaço sagrado como conformação simbólica” se desdobra em algumas dimensões do fenômeno religioso; neste caso, da experiência religiosa batista.

¹⁰⁸ Para os Cristãos, em geral, o culto a Deus está presente em toda a Bíblia; desde o relacionamento entre o homem e o Criador no remoto Éden, contida no livro de Gêneses, até a adoração futura nos “céus”, descrita no livro do Apocalipse. Desde os tempos bíblicos, cada época, cultura e religião têm uma forma particular de culto. A parte visível da adoração/devção, do *cultus*, é chamada de liturgia. A liturgia passou a designar o ritual de culto das igrejas e outros atos “sagrados”. Algumas tradições eclesásticas, como a católica romana e a anglicana, seguem um padrão mais elaborado e formal de culto, enquanto outras denominações cristãs (como muitas evangélicas) optam por um estilo menos ritualizado.

5.2 O ESPAÇO SAGRADO DA PRIMEIRA IGREJA BATISTA DE CURITIBA E DA THE AUSTIN STONE COMMUNITY CHURCH

O estudo de caso inicial diz respeito à Primeira Igreja Batista de Curitiba (PIB Curitiba). Comunidade evangélico-protestante centenária (completou cem anos em maio de 2014) que tem sede em Curitiba, Paraná, Brasil.

A respectiva igreja faz parte de uma longa história batista no cenário nacional e regional. No Brasil a tradição Batista está presente desde a segunda metade do século XIX (FLUCK, 2013, p.159; MENDONÇA, 2008, p.50). No Estado do Paraná a tradição batista aportou logo no início do século XX, organizando algumas congregações no litoral paranaense já na década de 1910 (PIB CURITIBA, 1989, p.11; ASSUMPÇÃO, 1976, p.71). Em Curitiba a implantação da fé Batista consolidou-se no ano de 1914, quando em maio do referido ano a PIB Curitiba foi organizada; composta naquela ocasião por nove membros (PIB CURITIBA, 1989, p.12; 2011). Atualmente a PIB Curitiba conta com mais de seis mil membros¹⁰⁹ e atua de forma missionária em quatro dos cinco continentes, bem como em diversos estados brasileiros e cidades paranaenses (NETO, 2011, p.04; REVISTA PIB, 2010).

A PIB Curitiba atua de maneira direta, através de suas congregações, em diferentes lugares da cidade de Curitiba e estados do Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul (FIGURA 12). A sua sede desfruta de uma das regiões mais centrais da cidade de Curitiba, o bairro do Batel. E possui um complexo de infraestrutura que acompanha as dimensões de sua membresia; sendo composto por: um grande templo (edifício principal), com capacidade de acomodar mais de cinco mil pessoas confortavelmente sentadas e munido de uma alta aparelhagem tecnológica (que vai desde televisões de plasma em vários setores da nave da igreja até um complexo sistema de gravação das reuniões), onde acontecem os principais cultos; um prédio de seis andares, acoplado à lateral do templo principal, que se destina tanto a administração eclesiástica como a dinâmica educacional da comunidade; uma capela, também acoplada ao templo principal, que serve para cultos menores e outras celebrações ou reuniões administrativas da comunidade; ainda no mesmo

¹⁰⁹ Cf. <<http://site.pibcuritiba.org.br/conteudo-dp1735?layout=item>>

complexo, um refeitório (que funciona como restaurante na maior parte do tempo); e, no pavimento de cima do refeitório, uma ampla quadra poliesportiva.

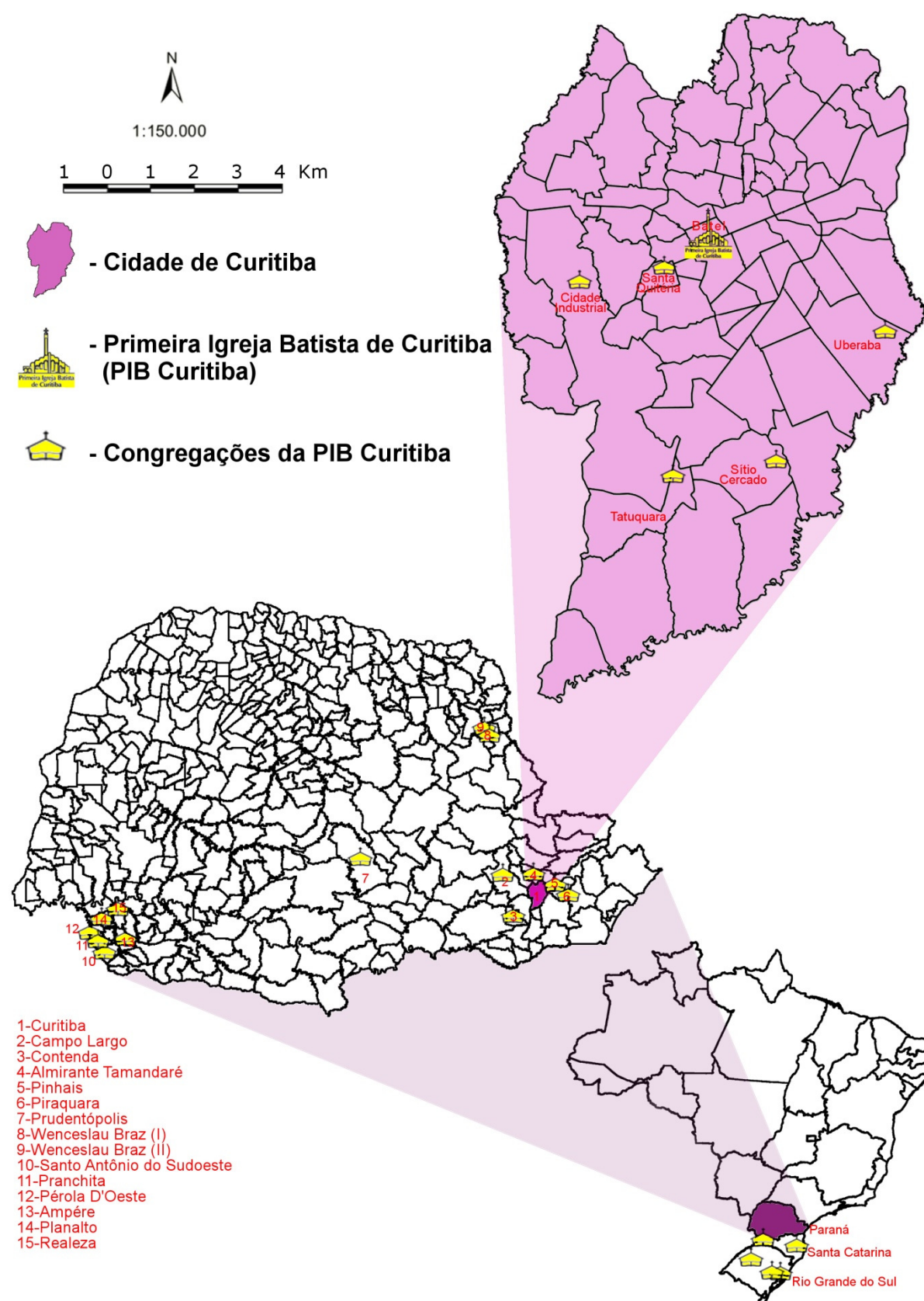


FIGURA 12: PIB CURITIBA E SUAS CONGREGAÇÕES
 FONTE: REVISTA PIB, 2013, p.20.
 ORGANIZAÇÃO: O autor (2014).

Desde meados da década de 1980 a PIB Curitiba está envolta na construção de seu templo (e complexo como um todo). Situação que em alguns momentos causou certo desconforto entre os membros, dada à morosidade do termino da construção; mas que de forma geral é bem compreendida pela comunidade, pois entendem que os recursos destinados a construção é apenas uma parte de todo o montante gerido pela igreja – que privilegia outros setores da dinâmica eclesiástica (como sustento de missionários, implantação de novas igrejas, ações sociais, etc.). Em virtude de 2014 ser um ano comemorativo para a PIB Curitiba, a comunidade num esforço conjunto buscou finalizar a construção até a data do seu centenário (13 de maio); o que em grande medida fora realizado.

Com uma ampla e dinâmica comunidade, a PIB Curitiba possui uma grande variedade de ministérios (Educação Cristã, Atletas, English Service, Células, etc.); e por eles desenvolve vários programas tanto de cunho estritamente religioso (escolas bíblicas, cultos temáticos, acompanhamento pastoral) como destinado a ações sociais (distribuição de sopas, restauração de creches/orfanatos, apoio psicológico e jurídico à comunidade, etc.). Para gerir e administrar todo esse pulsar religioso/comunitário, a igreja conta com vários líderes (na sua maioria leigos) que vão desde (trinta) pastores e ministros à (dezenas de) diáconos e membros em geral.

A PIB Curitiba é afiliada à Convenção Batista Brasileira – CBB (órgão máximo da denominação Batista no Brasil) e à Convenção Batista Paranaense (CBP). E assim como a CBB, possui uma estreita ligação com a Convenção Batista do Sul dos EUA, a *Southern Baptist Convention* (SBC).

O outro estudo de caso que empreendemos se passou na *The Austin Stone Community Church* (Austin Stone). Uma comunidade relativamente nova (que iniciou suas atividades em 2002), mas com profundas raízes batistas, que emergiu no seio do *protestantismo evangelical americano*¹¹⁰; especificamente na cidade de Austin, Texas, EUA.

¹¹⁰ Ainda que seja um termo amplo e que enseje diferentes configurações, o protestantismo evangelical americano, ou evangelicalismo, de modo mais pontual, se refere a uma corrente surgida nos anos de 1940 entre protestantes conservadores nos EUA. Ela se opunha ao chamado “Modernismo” ou “Protestantismo liberal” (corrente que adotava interpretações bíblicas menos literais, se apoiava de forma veemente na crítica textual/“crítico bíblico” e no evolucionismo biológico) (MELTON, 2005, p.213). Segundo Bernard (1999, p.212), em essência os evangelicais são os herdeiros moderados do famoso “Fundamentalismo Protestante” (movimento ultraconservador de

Como se pode notar, Austin Stone não vincula em seu nome a denominação batista; embora seja afiliada¹¹¹ a SBC. Mais do que uma simples ligação formal com a tradição batista, Austin Stone é tributária dela de várias formas: seu fundador, bem como a maioria dos seus pastores, é oriundo da denominação batista e formado por um seminário batista; vários pastores e líderes vinculados a SBC e seus seminários participam, de forma consistente, de programações¹¹² da Austin Stone; e, sua “afirmação de fé”¹¹³ condiz com os valores centrais da SBC¹¹⁴. Enfim, pode-se conceber Austin Stone como pertencente à dinâmica batista do sul dos EUA.

Mas qual o motivo, então, de uma comunidade tão estreitamente ligada aos Batistas não se valerem da denominação no próprio nome? A tradição Batista sem dúvida é uma das mais representativas faces do Protestantismo Estadunidense, tendo se estabelecido em terras norte-americanas desde as primeiras colônias no século XVII (MCBETH, 1987; HOLMES, 2012); porém, alguns grupos revelam que atualmente, principalmente na dinâmica das megachurches¹¹⁵, as denominações protestantes, e a batista no bojo, começam a ser postas em questão; como nos mostra o texto de Leonard:

megachurches are raising issues of denominational identity for Baptists and other Protestants in the United States. Many of these churches are either nondenominational or generally minimize any denominational affiliation they maintain. They reflect the fact that fewer religious Americans think of their primary identity in terms of a denomination. People tend to identify with a particular congregation for the ministry it provides and the energy it elicits rather than the “brand name” it represents. (2005, p.250-251)¹¹⁶.

reação ao “modernismo” e que tinha como mote restaurar o cristianismo protestante aos *fundamentos* bíblicos); embora alguns autores, como Harris (2008), reconheçam profundas distinções sociais e históricas entre os dois movimentos. Ainda que não divergisse doutrinariamente do “Fundamentalismo”, o protestantismo evangelical americano não via de forma positiva a denominação “fundamentalista” e também não concordava com a política extrema de não associação a outros grupos protestantes. Enquanto nos EUA muitos “protestantes *mainline*” têm visto suas denominações declinarem nas últimas décadas, o evangelicalismo, ao lado dos pentecostais, tem conseguido um crescimento relativamente substancial (BERNARD, 1999, p.221). Dentre vários aspectos, os *evangelicais* enfatizam de maneira especial: a autoridade bíblica; a morte, ressurreição e soberania de Cristo; a necessidade da experiência religiosa (muitas vezes, emocional) de conversão; a salvação unicamente através da fé em Cristo; o evangelismo missionário; etc. (MELTON, 2005, p.214-215)..

¹¹¹ Cf. <<http://www.sbc.net/churchsearch/church.asp?ID=2004050597>>

¹¹² Como, por exemplo, nos *Summer Preaching Series*.

¹¹³ Cf. <<http://austinstone.org/files/ASCC-affirmation-of-faith.pdf>>

¹¹⁴ Cf. <<http://www.sbc.net/aboutus/basicbeliefs.asp>>

¹¹⁵ Ainda que as megachurches não sejam um fenômeno unitário (há variações diversas), de forma geral pode-se denominar megachurch aquelas igrejas/comunidades, geralmente oriundas do contexto do evangelicalismo americano, que possuem mais de 2000 participantes semanalmente (WILFORD, 2012).

¹¹⁶ “*megachurches* estão levantando questões de identidade denominacional entre os batistas e outros [grupos] protestantes nos Estados Unidos. Muitas dessas igrejas são não-denominacionais ou geralmente minimizam qualquer filiação denominacional. Elas refletem o fato de que poucos

Podemos entender um pouco melhor a questão, de por que Austin Stone não se vale do nome batista, quando ela (seu discurso institucional) ao falar sobre a deidade de Jesus revela a negatividade que algumas tradições religiosas protestantes erigiram no contexto do sul estadunidense:

If you grew up in the US – especially the south – Jesus and the church may well have been the white noise you learned to tune out. A lot of us have been inoculated against Jesus. We take our shots for measles and mumps and a vaccine against Jesus while we're at it. We hear just enough to think we understand Him from televangelists and earnest (but sometimes misguided small town) Sunday school teachers. (AUSTIN STONE)¹¹⁷.

Com isso, conseguimos perceber que desvincular a Austin Stone, ainda que seja só nominalmente, de uma denominação tradicionalmente carregada de questões religiosas negativas/positivas, pode ser uma estratégia de melhor aceitação e de evitar preconceitos; principalmente no contexto norte-americano.

Austin Stone é uma comunidade relativamente grande e com milhares¹¹⁸ de frequentadores e membros/parceiros¹¹⁹. Possui mais de 15 pastores e dezenas de líderes leigos nas mais diversas áreas ministeriais; e se distribuem em quatro diferentes localidades – *Downtown*, *St. John*, *West* e *South Campus* (FIGURA 13). Austin Stone não se entende como uma tradicional igreja, mas sim como sendo uma rede de *missional communities* (pequenos grupos de pessoas que se unem em virtude do evangelho e que em conjunto perfazem atividades visando cumprir as

americanos religiosos pensam em sua identidade primariamente em termos de uma denominação [religiosa]. As pessoas tendem a se identificar com uma congregação em particular tendo em vista o ministério que ela desenvolve e a energia que incita ao invés da 'denominação' que representa" (Tradução nossa).

¹¹⁷ Cf. <<http://austinstone.org/about/identity-beliefs>> "Se você cresceu nos EUA – especialmente no sul – Jesus e a igreja pode muito bem ter sido o ruído que você aprendeu a não-sintonizar/desligar. Muitos de nós temos sido vacinados contra Jesus. Tomamos nossas injeções contra o sarampo e a caxumba e [assim também] uma vacina contra Jesus (...). Já ouvimos o suficiente para pensar que entendemos [o que é Jesus] através dos tele-evangelistas e dos ávidos (mas às vezes equivocados) professores de escola dominical do interior" (Tradução nossa).

¹¹⁸ Por exemplo, no culto de Páscoa (*Easter Service*) de 2013, que fora realizado no grande complexo do ginásio do time de basquete da Universidade do Texas, o Frank Erwin Center, estiveram presentes mais de 12 mil pessoas, entre membros/parceiros e visitantes; quase lotando as dependências do local. Segundo um dos pastores da área administrativa da Austin Stone, somente no Downtown Campus, o número de pessoas que usualmente atendem aos cultos de domingo é de aproximadamente quatro mil.

¹¹⁹ Austin Stone prefere utilizar o termo "parceiro" (*partner*) ao invés de "membro"; pois entende que aquele descreve melhor a essência do Novo Testamento: "We call these men and women 'partners' rather than 'members,' because we think that word more clearly describes the heart of the New Testament (Ephesians 4:11–14)" (AUSTIN STONE). Cf. <<http://austinstone.org/connect/partnership>>

ordenanças bíblicas¹²⁰). Porém, de forma geral, Austin Stone pode ser entendida como uma “megachurch”¹²¹, estruturada em modelo multicampus; mas com uma peculiaridade: não possui um “oficial/formal” templo/igreja¹²².

Dessa forma, suas reuniões religiosas ocorrem em locais alugados/cedidos que não se destinam primeiramente a tais tipos de reuniões. Por exemplo, o Downtown Campus se reúne nas dependências da *S. F. Austin High School*; o South Campus nas dependências da *Parades Middle School*; e o West Campus nas dependências do *O. Henry Middle School*.

Este foi um dos principais motivos que nos levaram a olhar com mais atenção para esta igreja/comunidade. Pois sabendo que nos EUA, pelo seu contexto religioso pluralista e sua dinâmica secular, as construções/templos têm se tornado o mais visível símbolo (um efetivo discurso) de uma comunidade religiosa (CARROLL, 2012, p.317), uma substancial questão surgiu-nos: por que uma comunidade religiosa da amplitude de uma Austin Stone não tem o interesse em construir o seu próprio prédio (templo) e em vez disso passa a locar outros espaços da cidade?

Com essa questão em mente é que conduzimos boa parte das nossas investigações na referida igreja/comunidade.

¹²⁰ Cf. <<http://austinstone.org/connect/missional-community>>

¹²¹ O próprio Matt Carter, pastor fundador e principal líder da Austin Stone, assume a identidade de megachurch para a Austin Stone (CARTER, 2011).

¹²² Cumpre aqui notificar que a Austin Stone possui um prédio, sim; que fica no St. John Campus. Mas este, apesar de nos finais de semana funcionar como local de cultos, não fora erigido com este propósito. Na verdade a referida construção foi levantada para funcionar como um local onde organizações sem fins lucrativos (que atuam na cidade de Austin) pudessem ter uma sede e desenvolver suas atividades; bem como funcionar como sede administrativa da Austin Stone. Nesse sentido, a realização de reuniões religiosas nos finais de semana é corolário da principal atividade que é puramente secular.

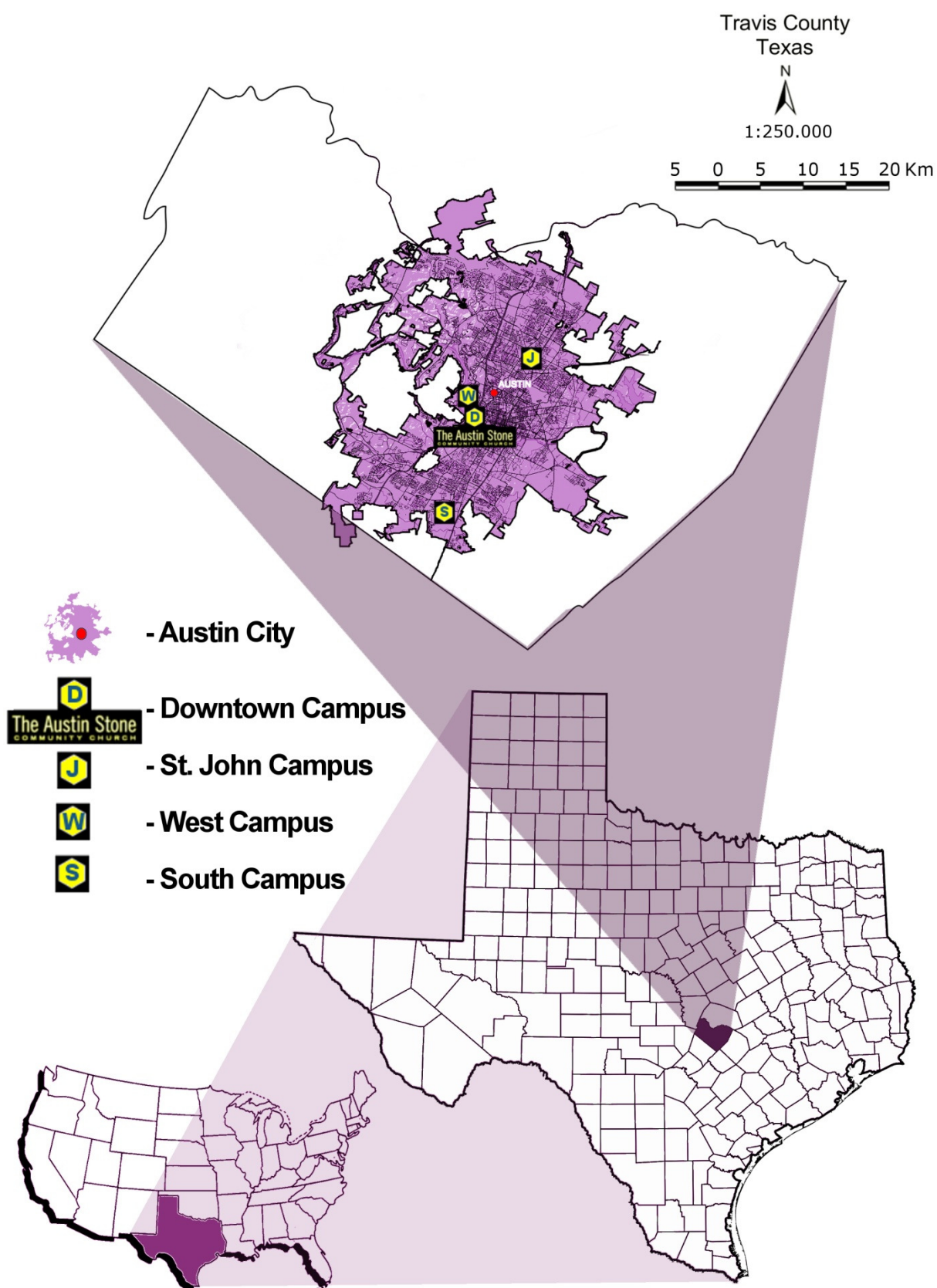


FIGURA 13: AUSTIN STONE E SEUS CAMPUS
 FONTE: AUSTIN STONE WEBSITE, 2013.
 ORGANIZAÇÃO: O autor (2014).

*

*

*

É dentro dessas ativas comunidades religiosas de Curitiba e de Austin que nos lançamos em nossa análise geográfica do fenômeno religioso, sob os parâmetros da categoria Espaço Sagrado. Por serem comunidades dinâmicas e efervescentes, diversas possibilidades interpretativas poderiam surgir em pesquisas de cunho geográfico; porém, aos nos atermos a nossa linha teórico-conceitual, já delineada desde o início deste trabalho, as ponderações que se seguem são limitadas ao espectro por nós escolhido. Ou seja, procuraremos por intermédio de uma fenomenologia do conhecimento (simbólico) desvelar, ao menos em parte, o “espaço sagrado” característico dos referidos grupos.

Sabendo que não abrangem a totalidade de interpretações, mas que de maneira relevante contribuem para aproximações ao fenômeno religioso, nos deteremos de forma genérica nas representações dos entrevistados, nos discursos institucionais e nas configurações descritivas de alguns encontros.

Assim, ainda que minimamente, poderemos inferir o Espaço Sagrado da PIB Curitiba e da Austin Stone; conformados na dinâmica das espacialidades das expressões concretas, das representações religiosas e do pensamento religioso.

5.2.1 PIB Curitiba e Austin Stone, a evidência de um espaço sagrado como conformação simbólica

A dinâmica religiosa empregada pelo Protestantismo valida algumas dimensões da vida como mais significativas do que outras – como, por exemplo, o aspecto comunal ao invés do individual no âmbito das celebrações, porém o seu contrário com relação à dinâmica sacerdotal ou eclesiástica, a racionalidade da “palavra” em detrimento ao “sentimentalismo” e a moral falando mais forte que a mística (MENDONÇA, 2005, p.51-52).

Participantes dessa sistemática do protestantismo histórico, tanto a PIB Curitiba como a Austin Stone, estudadas sob a chancela da categoria Espaço Sagrado, além de validarem a referida categoria de análise, nos oferecem importantes entendimentos sobre as dimensões religiosas do protestantismo;

desvendando espacialidades – de expressões, do pensamento e das representações simbólicas – de um fenômeno religioso relativamente pouco estudado nos circuitos geográficos.

Como veremos a seguir, dentro dos vieses analisados emerge uma ideia de “espaço sagrado” não como localidade, mas sim como uma dimensão da vida religiosa; que é deflagrada pela confluência e simultaneidade de experiências religiosas significativas. Experiências estas, no nosso caso, típicas do protestantismo. Assim, resgatando as assertivas *cassirerianas*, notaremos que a conformação simbólica da “realidade” (religiosa) nos provê os contornos de um possível “espaço sagrado protestante batista”. Ou seja, captamos o espaço sagrado no mundo plasmado pelos sujeitos (os fiéis/adeptos/grupo/instituição); então, por consequência, tal espaço sagrado está vinculado à dinâmica das formas simbólicas – expressando espacialidades características – e ao próprio “universo simbólico” – aflorando sentidos próprios.

5.2.2 PIB CURITIBA: O espaço sagrado dos fiéis, representações presentes nos discursos dos entrevistados

Como um dos nossos principais objetivos foi adentrar na realidade religiosa de alguns membros da PIB Curitiba, para nela conseguir vislumbrar a dinâmica do espaço sagrado entendido como conformação simbólica, começamos nosso desafio pela entrevista de uma pessoa que há menos de um ano e meio fazia parte do rol de membros da referida comunidade. Esta pessoa, além da peculiaridade do seu pouco tempo de PIB Curitiba, ainda revelou-nos outra característica distinta, e que nos ajudou a perceber melhor o espaço sagrado batista: sua recente mudança de denominação evangélica. O referido entrevistado teve sua conversão na adolescência; e por isso, já minimamente dominava o discurso cristão evangélico, antes mesmo de fazer parte da PIB Curitiba.

Ao falar sobre os motivos que o levaram a mudar de denominação evangélica, um dos pontos mais destacados em todos os trechos de sua entrevista diz respeito ao uso correto das interpretações bíblicas pela instituição; ou seja, o

*Discurso Fundador*¹²³, ou melhor, a exposição do discurso fundador com “clareza” fora um dos critérios, o mais destacado, no momento da decisão de sair da antiga igreja. Um dos relatos nos esclarece sobre a mudança:

*“a igreja onde eu estava não me dava, assim, com clareza e não provava através da Bíblia as doutrinas que eles defendiam; então, é uma igreja que não pregava aquilo que a gente crê... que eu creio como verdade bíblica; então eu optei pela igreja batista, onde eu me adequei às doutrinas; eu pude ver que as doutrinas eram coerentes com a Bíblia; aquilo que eles pregavam eram verdades que a gente de fato consegue ver base bíblica naquilo; diferente da onde que eu não conseguia ver na outra igreja. E assim que eu decidi me tornar batista”
V.H.¹²⁴*

Isso revela o profundo impacto que o Discurso Fundador e suas interpretações “claras” têm na formação da dinâmica religiosa para o referido entrevistado. Pois, foi um (ou um dos) critério(s) forte o suficiente para que ele e sua família migrassem de igreja.

Nesse sentido, para tal entrevistado uma das dimensões religiosas preponderantes na conformação simbólica de um “espaço sagrado” com certeza seria arquitetada sob o viés do Discurso Fundador. Ao valorar a Bíblia e as interpretações dela provindas, evidencia que o espaço sagrado se constitui, ao menos em parte, na conjugação destes fatores: linguagem e representação. Pois parcela significativa de suas experiências religiosas está ancorada numa linguagem bíblica e organizada segundo uma interpretação teológica (representação batista).

Enfatizando a relevância do estudo sistemático do Discurso Fundador como critério para a escolha da PIB Curitiba, bem como a incorporação da “identidade batista”, uma das entrevistadas deixa transparecer em seu posicionamento a questão da aprendizagem na dinâmica religiosa:

“eu me tornei batista faz pouco tempo; porque a igreja que eu frequentava, eu não concordava com algumas coisas que aconteciam, mas eu não entendia por quê. E depois quando eu comecei a estudar a Bíblia, e a gente começou a fazer estudos em casa, então, eu descobri que aquilo que eu não aceitava... que eu não concordava... descobri que eu não queria porque não tem... foram coisas que... essas doutrinas que eu não aceitava... foram

¹²³ O termo Discurso Fundador, na presente tese, significa o texto (discurso) formador e que funda as compreensões religiosas da fé batista; neste caso, o discurso fundador é a própria Bíblia.

¹²⁴ Metalúrgico, 22 anos, casado, cristão há doze anos e membro da PIB há um.

construídas por homens e não tem nada a ver com a Bíblia; então por isso que eu resolvi ser batista (...). E a igreja que eu frequentava antes, eu não encontrava o que eu buscava; porque como eu disse, eu amava a Jesus, mas sentia que faltava alguma coisa, que era conhecer, aprender, e era o que eu não tinha antes, ensino, aprendizagem; e eu procurei então a batista por causa disso, pra aprender mais; porque eu não queria mais ficar só aceitando o que os outros falavam e dizendo que foi Deus que falou, e todo mundo tendo que acreditar nisso”

F.J.¹²⁵

O que nos chama a atenção não é apenas o destaque dado ao Discurso Fundador (Bíblia), mas como o “ser batista” é levado em consideração. Novamente nos dizeres acima, a entrevistada assevera que uma dinâmica religiosa, que julgue ser coerente, deve estar de acordo com os “padrões bíblicos”; e foi este “modo” religioso, que privilegia o ensino e aprendizagem dos conteúdos bíblicos, que a entrevistada acima vislumbrou nas dinâmicas da PIB Curitiba.

Outra entrevistada ao também comentar sobre os motivos do ingresso na PIB Curitiba, reforça que o discurso religioso foi deveras importante:

“Eu gostei muito da pregação, achei assim muito palavra mesmo; pois abria lá a Bíblia e explicava”

S.B.¹²⁶

Além do inegável peso do Discurso Fundador, também o próprio discurso religioso e institucional se mostra decisivo para a tomada de decisão de outro entrevistado. O direcionamento provido pela sistemática institucional, nas representações discursivas, não apenas funcionam como um condutor do Discurso Fundador, mas como propulsor de um “modo” religioso; assim expresso:

“Quando eu vou fazer minhas leituras bíblicas. Porque eu não faço leitura só por ler; agora eu pego a minha Bíblia de estudo e leio todos os comentários (...); e vou procurando as outras referências; e isso foi a partir do momento que passei a congregar na PIB, que me instigou a isso; a procurar ler mais e estudar”

R.P.¹²⁷

O impulso de estudar a Bíblia, visto como uma influência proposta pela dinâmica da PIB Curitiba, confirma que a dimensão do Discurso Fundador é

¹²⁵ Pedagoga, 27 anos, casada, cristã há quinze anos e membro da PIB Curitiba há dois.

¹²⁶ Estudante/atendente, 26 anos, casada, cristã há oito anos e membro da PIB Curitiba há quatro.

¹²⁷ Professor, 56 anos, casado, cristão há sete anos e membro da PIB Curitiba há três.

preponderante tanto institucionalmente como na vida religiosa. Assim, para além das dinâmicas institucionais, é na vida prática do dia a dia dos membros que as representações batistas emolduram ações, ações religiosas.

Essa sistemática religiosa além de configurar um espectro da realidade, fundamenta os contornos da identidade cristã batista; bem demonstrada na definição do que é ser um cristão batista de um dos entrevistados:

“Pra mim ser um cristão batista é seguir os moldes da Palavra de Deus, aquilo que Jesus ensinou, aquilo que ele viveu, aquilo que ele deixou para nós como mandamento; isso é ser um cristão batista”

V.H.

Novamente o Discurso Fundador é o “norte” das representações, inclusive na formação da identidade religiosa. Dessa maneira, o que o define enquanto *ser religioso* é o cumprimento das (ou enquadramento nas) prerrogativas contidas no Discurso Fundador; mas que por excelência é dinamizado nos discursos religiosos institucionais. Interessante também notar que a identidade batista surge sem referências à tradição histórica dos batistas; mas que nesse caso, especificamente, talvez uma justificativa razoável seria o pouco tempo de participação do entrevistado na referida denominação.

Como no caso acima, o Discurso Fundador seria se não o principal, um dos componentes mais considerados na dinâmica religiosa de grande parte dos entrevistados. Todos os entrevistados foram unânimes ao ponderar o discurso religioso e o Discurso Fundador como os critérios principais no momento de “escolherem” a respectiva igreja. Ou seja, ao não terem suas necessidades supridas, fora da religião ou em outra denominação, procuraram por uma igreja que pudesse oferecer o que lhes faltava; e nesse sentido a tradição batista contemplou suas necessidades – ao menos em seus discursos.

No processo de ingresso ou mudança de denominação evangélica, que alguns entrevistados evidenciaram, o que mais destacamos diz respeito a um dos critérios de escolha da (nova) denominação; que seria a exposição “clara” do Discurso Fundador. Assim, tanto o discurso institucional (condutor das representações religiosas batistas) como o próprio Discurso Fundador constituem-se como as dimensões realmente significativas nas dinâmicas religiosas de boa parte, se não da maioria, dos entrevistados.

Outro aspecto preponderante nas representações que as entrevistas expuseram, diz respeito à ideia de culto¹²⁸ como performance religiosa por excelência. A ideia de culto, evidenciada nas entrevistas, sintetiza de forma exemplar as diversas experiências religiosas do protestantismo. Ao fazer suas considerações sobre o que seria o culto prestado individualmente e pela congregação, um dos entrevistados nos relata:

“O culto para mim, ele é um momento de adoração a Deus, o momento de você expressar ali junto com todos aqueles que também estão ali, é um momento de gratidão e de você também receber um alimento espiritual, que é a palavra de Deus; então a gente recebe e a gente também dá um pouco através da comunhão entre todos”
V.H.

Interessante notar como este trecho reverbera também o posicionamento de um dos líderes da comunidade, ao falar da importância do culto dominical:

“O culto dominical pra mim é muito importante porque é o tempo que eu posso estar orando a Deus e ouvindo a palavra de Deus... ouvir a palavra de Deus significa ouvir o sermão e entender qual é a vontade de Deus pra minha vida. E acredito que para as pessoas também, não sei se na prática elas entendem assim; mas eu acredito que a grande importância do culto dominical é essa: as pessoas se reunirem em torno de Cristo... compreenderem que Deus está presente, que eles podem cultuar a Deus em comunidade, que nós somos um corpo só, uma família, e que é dirigida pela palavra de Deus... e que ali na dinâmica do culto, a manifestação do ensino da palavra de Deus é o sermão... então, se eu tiver que pontuar o que (...) é importante num culto dominical... é a parte da adoração e a pregação. Adoração você pode transformar em louvor, em música, em batismo, em momento de oração... [qualquer atividade] que está exaltando a Deus. (...) seriam dois movimentos: o movimento do ser humano pra Deus e o movimento de Deus pra o ser humano. Do ser humano para Deus: adoração; e de Deus para o ser humano: a palavra pregada”
I.P.¹²⁹

Por esses relatos vislumbramos de maneira sintética que o que poderíamos inferir como “espaço sagrado” no protestantismo batista, presente nas

¹²⁸ Por hora basta-nos entender (pela perspectiva dos entrevistados) o culto como o momento, geralmente aos domingos, em que o corpo de fiéis congrega-se, usualmente na Igreja, para realizarem as práticas religiosas – como orações (diálogo com a divindade), louvores (cânticos com mensagens “espirituais”) e mensagem religiosa (Discurso Fundador ou discurso religioso).

¹²⁹ Líder (pastor-professor) na PIB Curitiba, 28 anos, casado, cristão há vinte e três anos e membro da PIB Curitiba há treze.

representações dos entrevistados, estaria em estreita relação com o próprio culto. Pois, se pensamos a dinâmica do espaço sagrado numa composição de diferentes experiências religiosas, estas mesmas são visualizadas de forma integrada no culto; um dos momentos áureos da performance religiosa protestante – que de maneira geral poderíamos destacar como sendo: a “adoração a Deus”, o ouvir a “palavra de Deus” e a comunhão com os “irmãos”.

O culto estando inserido dentro do desempenho religioso pessoal e coletivo desponta destacadamente como prática significativa; pois reflete uma das experiências mais profundamente religiosas, a relação com a própria divindade:

“O culto pra mim é o momento de adoração a Deus, momento que eu tenho pra me desligar de todas as minhas viagens mentais, que eu estou planejando, isso e aquilo, que eu me desligo e me conecto com Deus... e aquele tempo que eu estou ali, eu falo só com Ele... procuro entender, digo pra Deus as coisas que eu quero, os meus planos... onde eu ouço também o que Ele tem pra me dizer através da mensagem. E o culto pra mim é adoração, e também, não só adorar, não só dar louvor, mas receber também; no mesmo momento que eu estou adorando, estou dando louvor, eu também estou recebendo, estou me enchendo”

F.J.

A descrição dos momentos vividos nessa relação cúltica com a divindade, feita pela mesma entrevistada, pode nos exemplificar de maneira mais clara como diferentes experiências religiosas se interconectam, validando a representação religiosa do culto:

“Primeiro momento que eu chego, eu louvo. É o momento então que eu estou rendendo graças... estou ali adorando Ele, cantando... o primeiro momento do culto eu faço isso. Segundo momento, é o momento da oração, aonde a gente, toda a congregação, todos unidos clamam... eu falo das minhas ansiedades, falo do meu desejo na minha oração... intercedo por outras pessoas também na hora da oração. E por último é momento que eu recebo; o último momento do culto é onde eu estou recebendo, que é a hora da mensagem; que eu estou ouvindo os ensinamentos, estou aprendendo, estou conhecendo. Então pra mim o culto tem três momentos, um momento que eu adoro, um momento que eu converso com Deus, na intimidade, que é na oração, e o terceiro momento que é quando parece que Deus me responde sobre a conversa que eu tive com Ele anteriormente. Parece que é assim, eu chamo a atenção de Deus no louvor, falo com Ele, e depois ele me responde; é assim que eu vejo o culto”

F.J.

Dessa forma, se pensamos em um possível “espaço sagrado” protestante batista, presente nos discursos dos entrevistados, este com certeza deve estar vinculado às experiências contextualizadas no culto; visto que revelam não só a dinâmica performática, mas toda a força dos sentimentos e representações religiosas.

Das características preponderantes no culto, como discurso religioso, sentimento religioso, etc., vivenciados na PIB Curitiba, os entrevistados trouxeram a tona a questão da “comunhão” como extremamente importante nos momentos religiosos; como definiu um dos entrevistados:

“Eu defino como momento de comunhão, comunhão com Deus, comunhão com as pessoas que estão lá; defino como momento em que todas as pessoas estão em comum acordo, é o momento que todos buscam a mesma coisa, por isso comum acordo; e não estão ali só buscando o bem próprio, mas o bem ao próximo também”
R.P.

Nesses termos, os contornos de um “espaço sagrado” protestante batista se daria muito provavelmente tendo como base a reunião de fiéis e a sua sintonia em relação à divindade.

Nas representações dos entrevistados a “comunhão”, ou “reunião de fiéis”, juntamente com o Discurso Fundador, com as orações e com o discurso religioso, formariam o espectro do culto. Tais componentes da dinâmica religiosa batista, por si só já nos indicam o que poderíamos compreender como espaço sagrado protestante – no sentido de confluência de experiências; assim, equiparar a noção de culto com a noção de espaço sagrado parece-nos, ao menos em algumas circunstâncias, ser absolutamente possível.

Embora o culto agrupe de forma considerável diferentes experiências religiosas, muitas vezes não é nos momentos cúlticos que podemos notar demais características essenciais do mundo religioso; como as evidenciadas na dimensão da religiosidade cotidiana. Uma questão relevante, expressa de forma clara nos relatos, se evidenciou na religiosidade fluída da cotidianidade dos entrevistados; que mostrou uma não fixidez temporal ou físico-espacial da dinâmica religiosa, além de ter validado as demais experiências já citadas. Dessa forma o mundo religioso faz total sentido para os entrevistados, independente de qual seja o momento ou o lugar – como podemos ver no relato abaixo:

“eu sempre procuro estar no meu dia a dia, quando saio de casa, falando com Deus, pedindo proteção, quando entro no ônibus, no meu trabalho, sempre eu entrego tudo pra Jesus. Eu entro na empresa eu falo: ‘Senhor, o primeiro passo seja o teu’; quando eu vou levar as meninas para escola, eu falo: ‘Senhor, toma a direção’”
S.B.

Dessa forma o sentimento religioso, juntamente com as representações religiosas, mantém-se constante nas diversas situações diárias; assim, o cotidiano é moldado ou conformatado dentro de estruturas permeadas por uma consciência religiosa que dá a tônica das experiências mais banais e simplórias do dia a dia.

A dinâmica religiosa, evidenciada no cotidiano, é capaz também de nos mostrar quais experiências são realmente preponderantes na formatação da realidade religiosa. Nesse sentido, ao analisarmos mais detidamente algumas das falas de um dos entrevistados, notamos que algumas situações no seu cotidiano são mais relevantes; visto que aparecem destacadamente na sua exposição. E ao agrupá-las numa espécie de cartografia representacional (FIGURA 14), para melhor visualizar os momentos significativos da vida do entrevistado, notamos o quanto o mundo do pensamento religioso está presente na sua rotina:

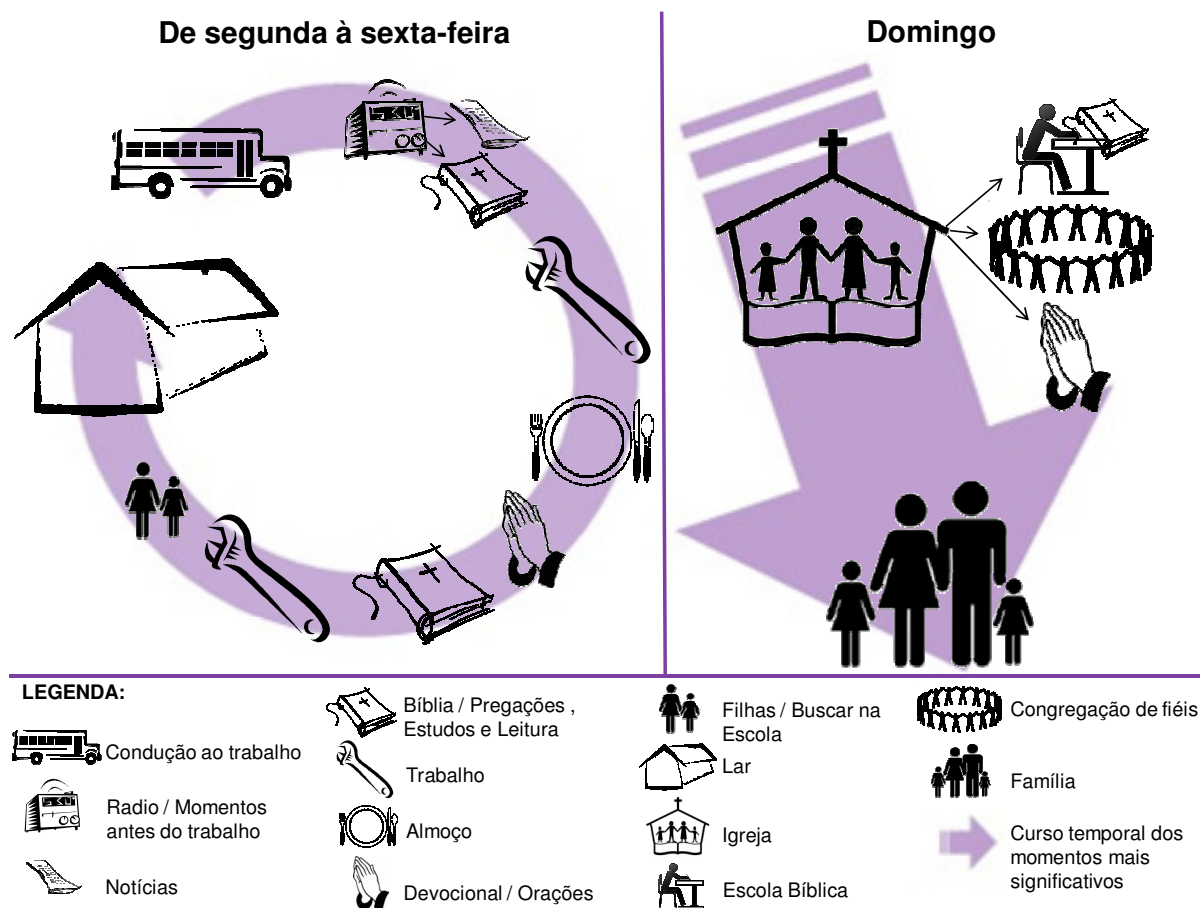


FIGURA 14: CARTOGRAFIA REPRESENTACIONAL, Esquema da rotina de um dos entrevistados
 FONTE: V.H. (22 anos, metalúrgico, casado, cristão há doze anos e membro da PIB Curitiba há um).
 ORGANIZAÇÃO: O autor (2014).

Com base na representação cartográfica acima, notamos a presença realçada da realidade religiosa; evidenciada de segunda a sexta-feira principalmente pelos estudos e mensagens bíblicas, bem como pelos momentos devocionais de oração. No domingo a rotina é destacadamente diferenciada; revelando a dinâmica religiosa da PIB Curitiba (Igreja) como parte principal do dia. Além de nos mostrar de maneira mais ordenada a rotina religiosa, a representação acima reafirma algumas das ponderações já feitas com relação às experiências preponderantes da dinâmica religiosa batista; ao representar de maneira destacada a dimensão do discurso religioso (pregações, escola bíblica, etc.), a dimensão do sentimento religioso (orações e devocional) e a dimensão cültica – expressa na ideia de congregação de fiéis.

Com base nas entrevistas, podemos claramente perceber que se nos aproximamos da dinâmica religiosa protestante batista sob o viés conceitual da categoria “espaço sagrado”, este de maneira nenhuma pode ser definido em termos

de localidade ou enquadramento físico; pois nas representações dos fiéis ele não se apresenta como um local definido. Mas podemos sim inferir o espaço sagrado na confluência e simultaneidade de diversas experiências (como ouvir “a Palavra”, “adorar”, se reunir com os demais fiéis, etc.).

Os contornos do espaço sagrado protestante batista, evidenciados nas entrevistas, nos direcionam para a realidade religiosa vivida pelos fiéis. Nesse sentido ao pensarmos o espaço sagrado como conformação simbólica, somos remetidos a uma configuração dada pelas relações entre: o sentimento religioso, visto enquanto sentir mítico-religioso (Cassirer) ou sentimento *numinoso* (Otto); o Discurso Fundador, articulado no discurso religioso e suas representações; e integração social presente na ideia de “congregação de fiéis”. Isso nos leva a considerar fortemente a ideia do culto como expressão máxima de um possível “espaço sagrado protestante”.

De maneira relativamente distinta das representações dos personagens acima, da PIB Curitiba, os discursos dos entrevistados da Austin Stone versaram sobre outra característica da dinâmica religiosa: a não materialidade do espaço sagrado e a funcionalidade do local de culto; como veremos abaixo.

5.2.3 AUSTIN STONE: O espaço sagrado não material reverberado no discurso dos fiéis

Começamos nosso “olhar” sobre a Austin Stone focalizando os discursos dos fiéis. Pois para entendermos melhor como a referida comunidade estrutura suas práticas religiosas, destacadamente sua peculiar “ausência de templo”, ouvir alguns dos participantes é um dos primeiros passos. Nesse sentido, iniciamos a presente abordagem com a entrevistada abaixo; que ao comentar sobre sua mudança para Austin Stone, nos fornece mais detalhes sobre algumas das dinâmicas da referida comunidade:

“So we came, we really like it, we like the teaching, we liked... it is super close where we live, and we like the idea of missional communities, small groups that don't just get together to socialize and

*study the bible, but who are serving together and doing life
together*¹³⁰
C.A.¹³¹

Como se percebe uma das matrizes da Austin Stone é a ideia de *missional community*. Por essa perspectiva, a vida pulsante da igreja não se centraliza, por exemplo, no Downtown Campus, mas na cotidianidade dos seus integrantes; que além de participarem juntos de estudos bíblicos, reuniões de orações, também se socializam e fazem “missões” na sua comunidade local.

Quando indagamos os entrevistados a respeito de não possuírem um templo (prédio formal para realização de cultos), as respostas na grande maioria revolveram em torno da questão da funcionalidade. Ou seja, para boa parte dos entrevistados o templo não possui uma significação intrinsecamente religiosa, mas sim funcional. Ao falar sobre o trabalho que os voluntários têm durante os finais de semana, para deixar o ginásio da *S. F. Austin High School* organizado para as reuniões, uma das entrevistadas nos fornece uma boa ideia sobre essa questão:

*“For the whole church, there is a lot of set up that has to be done every week, and so it’s a lot of work... and so would be really nice to have our own space where we didn’t have to do that... and I think that not having a space that is specifically for the students, makes a little more challenging to provide a welcoming environment in a place where kids can really feel like home”*¹³²
C.A.

Nesse sentido, a entrevistada ao falar de seu trabalho especificamente, que é atuar junto aos estudantes, revela que ter um prédio/templo seria bom não para as dinâmicas religiosas “espirituais”, mas sim para o acolhimento dos jovens que participarão das atividades; sejam elas quais forem. É interessante notar como os entrevistados, de forma contundente, fazem a separação entre prédio/templo, local

¹³⁰ “Então nós viemos e realmente gostamos, nós gostamos do ensino, nós gostamos... é super perto de onde moramos e nós gostamos da ideia de *missional communities*, pequenos grupos que não apenas se reúnem para socializar e estudar a Bíblia, mas que estão servindo juntos e vivendo juntos” (Tradução nossa).

¹³¹ Estudante, 29 anos, casada, cristã há vinte anos e parceira da Austin Stone há dois.

¹³² “Para a igreja toda, há um monte de [coisas pra] organizar/montar que tem de ser feito a cada semana, e por isso é muito trabalho... e, então, seria muito bom ter o nosso próprio espaço, onde nós não tivéssemos que fazer [tudo] isso ... e Eu acho que não ter um espaço especificamente para os alunos, deixa [o processo] um pouco mais desafiador, [no sentido de] proporcionar um ambiente acolhedor e um lugar onde as crianças possam realmente se sentir em casa” (Tradução nossa).

para reuniões religiosas, e atividades intrinsecamente religiosas. Um exemplo disso é evidente no entrevistado abaixo:

“My issue is when churches have elaborate buildings they expend a whole a lot of money, like a ridiculous amount of money... on there, on the buildings. And it is like... all that you need is a basic building; to me it's all that they need. And all the other money you can go to invest into other things (...). I actually really like how they pull it off... (...). Without a building to maintaining... they have all this extra money that they can use for God purpose”¹³³
C.C.¹³⁴

O destaque se dá em como o entrevistado acima associa a outras atividades a ideia de “propósito divino”; e diferentemente, não associa esse mesmo propósito à construção de um prédio/templo. Ou seja, a compreensão de um espaço físico-material específico para as reuniões religiosas não se vincula, ao menos diretamente, ao “propósito divino”. Assim, a estrutura do discurso do entrevistado revela que as ações dotadas de certa “profundidade religiosa” (propósito divino) passam ao largo à construção de um templo. Para ele qualquer prédio/local serve para se realizar a dinâmica religiosa; e ao mesmo tempo é mais importante alocar mais esforço (recursos financeiros) em outras dimensões da vivência religiosa – para assim cumprir o “propósito divino”.

Dessa forma, o único problema/empecilho em não ter um prédio próprio, na visão da maioria dos entrevistados, diz respeito apenas à funcionalidade; e não à “religiosidade”. Por essa perspectiva, não há nenhum “prejuízo espiritual” em não ter uma sede própria, uma construção/templo; mas sim certas vantagens/desvantagens operacionais – como, por exemplo, no caso do Downtown Campus que é sediado na High School, os voluntários têm bastante trabalho para organizar/montar os espaços para as reuniões e atividades.

Assim, em nenhum momento o prédio/templo, local de cultos (reuniões religiosas), é evocado pelos entrevistados como sendo um lugar com caráter “sagrado” ou possuindo uma dimensão mais simbólica, ou ainda, uma conotação

¹³³ “Minha questão é quando as igrejas têm edifícios elaborados [e] que gastaram um monte de dinheiro [pra isso], [gastaram] uma quantidade absurda de dinheiro... aí, sobre os edifícios. E é assim... tudo o que você precisa é de um edifício básico; para mim, é tudo o que eles precisam. E todo o outro dinheiro, você poderia investir em outras coisas (...). Eu realmente gosto de como eles [Austin Stone] colocam isto [o edifício] de lado ... (...). Sem um edifício para manutenção, eles têm todo esse dinheiro extra que pode ser usado para o propósito de Deus” (Tradução nossa).

¹³⁴ Estudante/garçom, 19 anos, solteiro, cristão há mais de dez anos e parceiro da Austin Stone há três meses.

mais elaborada; mas sim é predominantemente visto pela sua operacionalidade e funcionalidade. Como bem exemplificou um dos entrevistados acima ao afirmar que seria interessante ter o próprio templo, mas não para uma dinâmica religiosa e sim uma totalmente operacional. De certa maneira, a tônica se constrói na praticidade de ter um espaço próprio em relação à utilização de um que precise em todo momento ser “montado”; são funcionalidade e operacionalidade postas como questão central e não sacralidade e espiritualidade.

A questão do templo, ou ausência deste, se focaliza para os entrevistados em diretrizes não “religiosas espirituais”. Embora as dimensões mais espiritualizadas ainda assim apareçam em seus discursos, elas são rarefeitas quando associadas a uma dinâmica espacial concreta. Tais dimensões despontam mais claramente numa “concepção de igreja” aparte da “concepção de templo (físico-material)”, como podemos ver abaixo:

“I think that church is where every believer comes together... and so... that happens here for sure. I spent a lot of time in camp ministry, and so... we had church, you know, outdoors in the wilderness, you know, and so... to me a church building doesn't have... like... a religious significance... it's more about a community building, and how a building can be used to it”¹³⁵
C.A.

Ao associar a questão do templo a uma dimensão puramente utilitária, ainda que o uso do espaço físico seja para construir um senso de comunidade, ele se distancia das feições mais significativas das experiências intrinsecamente religiosas. Ou seja, a carga simbólico-religiosa que o ajuntamento dos fiéis pode ter (expresso na noção de igreja) dificilmente terá sua equivalência num espaço físico-material (expresso pela noção de templo). Assim, em virtude do afastamento simbólico religioso do enquadramento físico-material, e de uma relativa agregação utilitária ao templo-prédio, a dinâmica religiosa na entrevista acima se estrutura em uma flexibilidade espacial.

Além de cumprir um papel condizente à sua teologia protestante evangelical, a questão de não ter um prédio perfaz uma demanda interna dos próprios membros

¹³⁵ “Eu acho que a igreja é o lugar onde todos os crentes se reúnem... e então... isto acontece aqui com certeza. Passei muito tempo no ministério de acampamentos, e por isso ... tivemos igreja, você sabe, ao ar livre na natureza, você sabe, e então... para mim uma igreja [templo] não tem... assim... um significado religioso... [ela] é mais uma construção da comunidade, e como, enquanto edifício, pode ser usada para isso” (Tradução nossa).

por ação social. Dessa forma, ao não construírem seu próprio templo, mas alugarem as dependências da *S. F. Austin High School*, a Austin Stone está ao mesmo tempo alimentando uma diretriz teológica (a de não atribuir significado religioso a uma edificação, exemplificado na sua abdicação por uma) e cumprindo uma diretriz moral-religiosa, a de ajudar ao próximo. O trecho abaixo demonstra um pouco melhor esta dinâmica:

"I love the reason why we don't [have a church building at Downtown Campus]... they [the Austin Stone] started here, and then as we got bigger, they needed a building, and they decided to buy the Saint John's Campus... because of the neighborhood there's in... so I love that mission, and then also because we rent this place we are pouring money into the school system, the school district, and so... a lot of the equipment that we buy and use on Sundays, we donate to the school... so they can use it, too. They have resources that would never otherwise have... and we use it on Sundays mornings. So... I think that's a great way that we're serving the City, by providing things for the school (...)"¹³⁶
C.A.

Assim, o não ter um templo, além de expressar uma filosofia religiosa também se legitima ao propagar um *ethos* comunitário de ajuda ao próximo; ainda que o próximo aqui seja a estrutura de ensino da cidade. A ideia que desponta aqui é que se a comunidade não despende recursos para a construção de um templo, por exemplo, eles podem usar este montante (que seria necessário se desejassem construir um templo) para desenvolver ações sociais; que em última instância, solidificam e legitimam o seu *ethos* e moral protestante.

Dessa forma a questão de não possuir um prédio/templo, por opção própria, também funciona pedagogicamente na referida comunidade; como revela um dos líderes entrevistados:

"I think it helps our people realize the importance of the fact that the church is God's redeemed people. The primary before a building is a church. And that is where the people of God come together to

¹³⁶ "Eu amo a razão pela qual nós não [temos uma igreja no *Downtown Campus*]... eles [Austin Stone] começaram aqui, em seguida, à medida que se foi crescendo, eles precisaram de um edifício, e eles decidiram comprar o St. John Campus... por causa do bairro [que] há lá... então eu amo essa missão, e depois também porque ao alugarmos esse lugar, estamos injetando dinheiro no sistema escolar, no distrito escolar, e assim... um monte de equipamentos que compramos e usamos nos domingos, nós doamos para a escola... para que eles possam usá-los, também. Eles têm recursos que nunca teriam de outra maneira... e podemos usá-lo aos domingos de manhã. Então... eu acho que [isto] é uma ótima maneira de servir a cidade, fornecendo as coisas para a escola" (Tradução nossa).

worship God, to worship Christ. Primarily before a building or a place of worship that rather God, the Holy Spirit has dwelt in all of those that are in Christ and that in a sense, where as in the Old Testament, the covenant was where the Spirit of God dwelled and now in the new covenant, the Spirit of God dwells amongst the hearts of his men. So theologically, our place is really good for our people so that they can understand where the Spirit tabernacles isn't really in building, it's actually in the hearts of the church. The church is where the Spirit of God resides and that's a cool theological lesson and at the same time from a practice-standpoint, it's a pretty nice place to be"¹³⁷
S.C.¹³⁸

E assim, de forma geral, também o é entendido pelos próprios membros – ao menos os entrevistados:

"I think this lack of a build is actually something that is really good for the body [of believers] (...) this really helps people to know that they can praise God wherever they are; that doesn't have to be in some tabernacle... it can be anywhere really"¹³⁹
C.C.

Pela perspectiva dos discursos acima, podemos visualizar com mais detalhe os primeiros contornos de uma noção de “espaço sagrado” dentro da dinâmica religiosa dos entrevistados. Nesse sentido, o distanciamento e exclusão do templo, como “materialização” das profundas dimensões religiosas, se configura justamente na ideia de que qualquer espaço está “aberto” à experiência mais profundamente religiosa. E que o foco, decididamente, não está no “tabernáculo”, mas sim no “corpo de fiéis”.

¹³⁷ “Acho que isso ajuda o nosso povo perceber a importância do fato de que a igreja é o povo redimido de Deus. O principal antes de um edifício é uma igreja. E é ali que o povo de Deus se reúnem para adorar a Deus e para adorar a Cristo. O primordial antes de um edifício ou de um local de culto é que Deus, o Espírito Santo, tem habitado em todos aqueles que estão em Cristo e que, nesse sentido, como no Antigo Testamento, a aliança era onde o Espírito de Deus habitava e agora na nova aliança, o Espírito de Deus habita entre os corações de seus homens. Assim, teologicamente, o nosso lugar [de culto] é realmente bom para o nosso povo, para que possam entender que o tabernáculo do Espírito não está na realidade no edifício, [mas] sim no coração da igreja. A igreja é o lugar onde o Espírito de Deus habita e isso é uma lição teológica legal e ao mesmo tempo a partir de um ponto de vista prático, é um lugar muito bom para estar” (Tradução nossa).

¹³⁸ Líder (diretor de desenvolvimento) na Austin Stone, 30 anos, embora tenha nascido em um lar cristão, segundo o próprio entrevistado, é cristão “por escolha” há mais de quatro anos e parceiro da Austin Stone também há mais de quatro anos.

¹³⁹ “Eu acho que essa falta de uma construção/templo é algo que é realmente bom para o corpo [dos crentes] (...) isso realmente ajuda as pessoas a saberem que eles podem louvar a Deus onde quer que estejam, e que para [isto] não têm que estar em algum tabernáculo... se pode estar em qualquer lugar na verdade” (Tradução nossa).

A mudança focal, da materialidade do templo para a maleabilidade espacial do encontro dos fiéis, encontra validade e legitimação tanto na praticidade de sua flexível configuração espacial como na sua estruturante articulação teológica:

*"I think... really what makes the church isn't necessarily the building that they meet or the facilities that they meet in but it's the people who gather together that make up that body of people and the God that they worship... so... in the scriptures, in Acts says 'God doesn't dwells in temples', his is large than any building that we can make... that we can try somehow fit God into... so... it's just the idea that God is large than any particular building"*¹⁴⁰
S.F.¹⁴¹

Ao não acoplar um "profundo" sentido religioso ao espaço físico de um templo e, ao mesmo tempo, depositar uma intensa significação na reunião de fiéis e no Discurso Fundador, o "espaço sagrado" erigido na dinâmica religiosa dos entrevistados assume uma característica, ainda que paradoxal, eminentemente pessoal. Assim, não importará o espaço, a construção ou localidade que o fiel está, mas sim, se por uma dinâmica interior (alicerçada na ideia de grupo e/ou na legitimação do texto sagrado) este mesmo fiel reconfigurar significativamente o seu ambiente:

*"Usually in a normal church setting there is just the tendency to recognize the church as the only place that you're gonna be with God, or maybe you can have a bible study outside, but for the most part you're gonna be there [inside the church building]... and it is like... you gonna sing, and if you gonna sing you praise God, and you'll be there... and so for me, being in a High School is just like...you look around there, in the Gym, and there are basketball banners all over (...)... 'oh wait, so tomorrow there's gonna be basketball practice here'... and so for me, personally, what helps me... I can praise God where I want, so... like I can be sitting in my room and just... like... 'I really like this song', I'm just gonna put my work aside and spend time with God or I'll be driving in my car and I just switch to the Christian station on the radio... (...) It really helps me to know wherever I'm, walking in the school, in class, I mean anything, I can praise God anywhere"*¹⁴²

¹⁴⁰ "Eu acho que ... realmente o que faz uma igreja não é necessariamente o edifício em que [as pessoas] se encontram ou os espaços que eles se encontram; mas [sim] são as pessoas que se reúnem e que compõem o corpo do povo do Deus que eles adoram... então ... nas escrituras, em Atos diz 'Deus não habita em templos', ele [Deus] é maior do que qualquer edifício que nós podemos fazer... que podemos tentar de alguma forma encaixar Deus... por isso... é apenas a ideia de que Deus é maior do que qualquer edifício em particular" (Tradução nossa).

¹⁴¹ Engenheiro, 27 anos, cristão há doze anos e parceiro da Austin Stone há sete.

¹⁴² "Usualmente, em uma igreja normal existe uma tendência a reconhecer a igreja [templo] como o único lugar que você estará com Deus, ou talvez você pode até ter um estudo bíblico do lado de fora

C.C.

Na mesma proporção em que uma noção de “espaço sagrado”, evidente pelos entrevistados, deve se distanciar da dimensão material do templo, ela deve se aproximar da dimensão discursiva do texto sagrado. Nesse sentido, pela visão de um dos líderes entrevistados, não será a ausência/presença de um templo que lançará as bases para o “espaço sagrado”, mas sim, juntamente com outras características, a alusão constante das escrituras bíblicas:

“So I think that if we had a building that was very beautiful and the Gospel was not preached, I would not experience God as much as compared to a building that is not a classical church where the Gospel is preached. (...) the primary thing is that: the Gospel is being preached; and so even prior to things like a building or even liturgy and things like that; is that... is the Gospel, is it being preached? Is the Gospel being sung? Is the Gospel being practiced? That is the primary thing, and I think that... where you interact with Christ is through the Word of God. So on Sundays, the interaction with Jesus is contingent upon that [building/place]. I think that things like place aren't the primary mover”¹⁴³
J.J.¹⁴⁴

A flexibilidade espacial em que esta concepção de “espaço sagrado” se alicerça está baseada/legitimada de forma contundente numa hermenêutica (específica) do Discurso Fundador. Ao não se constituir em “apenas” sensações (“experienciar o divino”), mas também em interpretações (bíblicas), o fiel passa a

[do templo], mas a maior parte [do tempo] você vai estar lá [no interior do edifício da igreja]... e é assim... você vai cantar, e se você vai cantar para louvar a Deus, você vai estar lá [dentro]... e então para mim, estar em uma *High School* é como... você olha ao redor, no Ginásio, e há banners de basquete em toda parte (...)... ‘ei espere, então amanhã vai haver treino de basquete aqui’... e então para mim, pessoalmente, o que me ajuda ... [é que] eu posso louvar a Deus onde eu quero, então... eu posso estar sentado no meu quarto e assim ... [digo] ... ‘Eu realmente gosto dessa música’, e eu vou colocar meu trabalho de lado e passar um tempo com Deus ou eu estando dirigindo o meu carro, eu [apenas] mudo para uma estação de rádio cristã... (...) Isto realmente me ajuda a saber que onde quer que eu esteja, andando na escola, em sala de aula, [fazendo] qualquer coisa , eu posso louvar a Deus em qualquer lugar” (Tradução nossa).

¹⁴³ “Então eu acho que, se tivéssemos um edifício que fosse muito bonito e que o Evangelho não fosse pregado, eu não iria experienciar Deus tanto quanto em relação a um edifício que não é uma igreja clássica onde o evangelho é pregado. (...) A questão principal é se o Evangelho está sendo pregado, e por isso, mesmo antes de coisas como um prédio ou até mesmo a liturgia e coisas assim; é isso... é o Evangelho, ele está sendo pregado? É o Evangelho que está sendo cantado? É o Evangelho que está sendo praticado? Essa é a primeira coisa, e eu acho que ... [o meio por] onde você interage com Cristo é através da Palavra de Deus. Então, aos domingos, a interação com Jesus é contingente àquele [edifício/local]. Eu acho que coisas como lugar não são o motor principal” (Tradução nossa).

¹⁴⁴ Líder (*intern*“seminarista”) na Austin Stone, 30 anos, cristão desde o nascimento e há mais de quatro anos parceiro da Austin Stone.

plasmar um sentido integrador em suas experiências religiosas. Assim, a dinâmica espacial de tais experiências vai carregar uma dupla finalidade: a de expressar a não vinculação à materialidade/localidade; e, a de manter a vivência religiosa baseada na hermenêutica do texto sagrado – como podemos ver no trecho abaixo:

“we have four walls and a roof, but even then if we didn’t have four walls and a roof and assuming that we have a nice day, we would meet outside, in a field, or a park, or something like that... I don’t know if that really matters, the fact that we have a tangible building... I think that is one of the things that we see... that Jesus does... in the old testament when God would dwell and be with Israel, he had then built their tabernacle in their place, the tabernacle at that time, or their temple,.. that’s where God’s presence was, and that was where he met with his people; but now through Christ, he’s basically given us access to the Father, into God... by his Spirit (...); when Jesus talked with the woman (...) in John’s Gospel, the woman asked him ‘hey where we suppose to worship? You, the Jews think we’re suppose to worship in Jerusalem at the temple there, the Samaritans believe we should worship outside of Jerusalem, where Abraham was, where we suppose to worship?’ and Jesus answered as well: ‘neither, there is a time that’s coming where people will worship in spirit and truth’; and that kind of concept of... as long as you worship in spirit and truth... by the power of his holy Spirit and by the truth of his word... whether you’re in a building, or in a field, or in Jesus’ case whether in Jerusalem or out in Judea it doesn’t [matter], or in Samaria doesn’t [matter]... what’s now key is because Jesus purchased our access to God in anywhere, everywhere... as long we’re in the spirit by his truth... it’s okay”¹⁴⁵
S.F.

Com isso, se nos basearmos nas concepções dos entrevistados, uma possível “noção de espaço sagrado” deverá se ajustar a algumas específicas

¹⁴⁵ “temos quatro paredes e um teto, mas, mesmo assim, se não tivéssemos quatro paredes e um teto, e assumindo que tivéssemos um dia [com] bom [tempo], nós nos encontraríamos lá fora, em um campo, ou em um parque, ou algo assim... Eu não sei se o que realmente importa é o fato de termos um edifício tangível... Eu acho que é uma das coisas que vemos... que Jesus faz... no Antigo Testamento em que Deus habitou e esteve com Israel, ele teve que construir a tenda em seu lugar [específico], o tabernáculo naquele momento, ou o templo, .. era lá que a presença de Deus estava, e que foi [lá] onde ele se encontrou com o seu povo, mas agora por meio de Cristo, ele está basicamente nos dando acesso ao Pai, em Deus... pelo seu Espírito (...), quando Jesus falou com a mulher (...) no Evangelho de João, a mulher lhe perguntou: 'Ei , onde devemos a adorar? Vocês, os judeus acham que devemos adorar em Jerusalém, no templo de lá, os samaritanos [acham] que devemos adorar fora de Jerusalém, onde Abraão esteve, onde supostamente devemos adorar?' E Jesus respondeu assim: 'nenhum dos dois, haverá um tempo, e que está chegando, em que as pessoas vão adorar em espírito e em verdade', e esse tipo de conceito de... contanto que você adore em espírito e verdade... pelo poder do Espírito Santo e pela verdade da sua palavra ... mesmo que você esteja em um edifício, ou em um campo, ou no caso de Jesus, em Jerusalém ou na Judéia, não [importa], ou em Samaria, não [importa] ... o que é agora fundamental é que Jesus comprou nosso acesso a Deus, em qualquer lugar, em todos os lugares... enquanto nós estivermos no espírito por meio da sua verdade... está tudo bem” (Tradução nossa).

diretrizes da experiência religiosa; tais como: não ser pautada na localidade/materialidade do templo/igreja; possuir uma flexibilidade espacial capaz de integrar as práticas mais banais do cotidiano; e, se estruturar na hermenêutica do texto sagrado e/ou discurso religioso. Desse modo, o “espaço sagrado” seria a feição espacial de uma ação integrativa do fiel; que, ao modelar suas experiências religiosas, as perfaz associando uma legitimação discursiva a uma rarefação material/locacional.

Outra forma de se conseguir visualizar as diretrizes do espaço sagrado, para além das representações dos fiéis, é focalizar o próprio discurso religioso institucional das comunidades. De maneira viável isto pode ser feito através de uma aproximação discursiva tanto do principal líder da comunidade como em um dos seus principais meios de comunicação; visto que ambos são produtos autorizados e legitimados pela instituição. Na sequência, com a PIB Curitiba e a Austin Stone, poderemos ver tais diretrizes.

5.2.4 PIB CURITIBA: O espaço sagrado no discurso institucional, reflexos de uma cosmovisão geral/específica

“Nosso propósito é levar as pessoas a buscar um relacionamento íntimo com Deus, amar e servir ao próximo e fazer Jesus conhecido em todos os povos, no poder do Espírito Santo.”
(PIB Curitiba)

Almejando ao mesmo tempo legitimar algumas das ponderações feitas acima e avançar para outras questões, procuramos aqui desenvolver a categoria espaço sagrado baseando-nos em publicações da Revista PIB¹⁴⁶ e em pregações¹⁴⁷ do pastor presidente, Paschoal Piragine Jr. Ainda como suporte, nos valem de

¹⁴⁶ Conforme já informado no capítulo anterior, a Revista PIB, que possui edição semanal, é um dos principais meios de informação/comunicação da PIB Curitiba. Nossas análises abrangeram publicações do período de 2010 a 2013.

¹⁴⁷ As pregações/sermões, disponíveis no sítio eletrônico da PIB Curitiba, foram escolhidas de acordo com a relevância de seu conteúdo em relação ao tema aqui estudado.

algumas obras religiosas recomendadas¹⁴⁸ pela liderança entrevistada e de outros materiais¹⁴⁹ produzidos pela própria PIB Curitiba e sua liderança. Buscamos nestes discursos institucionais evidenciar a sistemática do espaço sagrado – enquanto conformação simbólica.

Nesse sentido, começamos com três exemplos extraídos da Revista PIB que nos pareceram muito salutar. Ao descrever e contextualizar diferentes momentos da vida religiosa da comunidade PIB Curitiba, o referido meio de comunicação, através dos seus articulistas, evidenciam a dinâmica de um possível espaço sagrado.

Primeiramente, ao fazer menção do Templo, dos momentos de culto, bem como das ações pastorais da igreja, um dos ministros da PIB Curitiba nos conduz a uma visão além-materialidade:

Quem passa pela frente daquela grande construção de concreto e cimento incrustada no coração do Batel, região central de Curitiba, talvez não imagina que ali está uma igreja em funcionamento. De fato uma igreja viva e dinâmica que transcende suas paredes e limites da cidade. A primeira Igreja Batista de Curitiba realiza cultos todos os dias da semana e está organizada em quase 20 áreas ministeriais. Estes “departamentos” pastoreiam a vida de crianças até idosos. Pessoas com necessidades especiais e estrangeiros também têm o seu encontro com Deus nas dependências da igreja e fora dela. (OLIVEIRA FILHO, 2011, p.03).

Embora o discurso seja de caráter mais institucional (pois está legitimado por um de seus principais meios de comunicação) e amplo, ele é revelador ao enfatizar que, dentro das representações desse grupo religioso, as experiências religiosas não ocorrem somente no espaço material limitado pelas paredes do Templo. Assim, se inferimos a ideia de espaço sagrado da PIB Curitiba, não podemos limitá-la aos enquadramentos locacionais do complexo de infraestrutura; pois, segundo a citação acima, o “encontro com Deus” pode ocorrer fora das dependências da igreja.

Dessa forma, uma importante característica da dinâmica religiosa do protestantismo se destaca: “Deus pode ocupar espaços não-sagrados” (ABUMANSSUR, 2004, p.08). Por essa perspectiva, a noção de espaço sagrado,

¹⁴⁸ As obras recomendadas foram especificamente duas: *A Igreja: o povo de Deus* (SHELLEY, 1989) e *A Igreja: o corpo de Cristo no mundo de hoje* (HAYES, 2002); sendo esta última a que mais nos detemos.

¹⁴⁹ Aqui os materiais dizem respeito ao *Caderno do Discípulo* (PIB CURITIBA, 2011), produzido pela própria denominação e utilizado para ensino de novos integrantes da comunidade; a *Apostila História e doutrina dos batistas* (PIRAGINE JR; BAUMANN, 2006) organizada pelo pr. presidente e pelo pr. da área de Educação Cristã da PIB Curitiba e utilizada em cursos na Faculdade Teológica Batista do Paraná; e ao anuário de 1989 da denominação (PIB CURITIBA, 1989).

que pode ser abstraída do texto acima, requer uma considerável ampliação em relação aos tradicionais espaços da experiência religiosa.

Com isso, a própria representação de um discurso legitimado institucionalmente reafirma nossa assertiva de que se pretendemos compreender o “espaço sagrado” protestante batista, não o devemos fazer em termos físico-materiais ou nos limites locacionais.

Nosso segundo exemplo se trata de uma chamada para um evento da comunidade religiosa. Ao se referir aos encontros dos grupos de mulheres que ocorrem na PIB Curitiba, o convite para participar do coro religioso é antecedido por uma assertiva reveladora: “Na expectativa desses santos ajuntamentos de devoção, intimidade e comunhão em Cristo Jesus, convidamos todas as discípulas dEle participantes da igreja para formarmos o coro (...)” (CHECAN, 2011, p.11).

Tal assertiva nos move em direção à ideia de que o espaço sagrado protestante (da comunidade analisada) é orientado também pela compreensão de reunião. Considerando a referência “santos *ajuntamentos* de devoção”, o que está posto é que uma das características que pode denotar a ideia de espaço sagrado diz respeito à reunião com a divindade; e não só com esta, mas também com os demais fiéis. Isto reafirma as próprias palavras de Abumanssur (2004, p.9), ao dizer que o protestantismo de forma geral entende a “sacralidade” de um espaço na mediação da vida comunitária.

Aqui também vemos uma forte aproximação com a ideia de “comunhão”, discutida parágrafos acima nas representações dos entrevistados. Levando-nos a considerar a noção de encontro/reunião/congregação (com Deus e com os féis) como uma válida e legitimada representação constituinte do espaço sagrado protestante.

O terceiro exemplo, que é o relato de uma reunião religiosa feita por outro ministro da PIB Curitiba, e que parece ser o mais ilustrativo, nos mostra que a noção de espaço sagrado protestante sem dúvida deve partir de uma compreensão voltada à conformação simbólica de distintas experiências religiosas:

Há alguns domingos atrás, após termos sido edificados pela exposição da Palavra de Deus, nosso pastor nos convidou para participarmos da Ceia do Senhor. Ele convocou nossos queridos diáconos à frente e, embalados por um lindo cântico espiritual, começamos a receber os elementos da ceia. Meu coração se encheu de paixão por Jesus ao lembrar-me do que João nos relatou em seu livro: “um pouco antes da festa da Páscoa, sabendo

Jesus que havia chegado o tempo em que deixaria este mundo e iria para o Pai, tendo amado os seus que estavam no mundo, amou-os até o fim". João 13.1. A esta altura as lágrimas já enchiam meu rosto, e com a voz um pouco embargada adorei a Jesus de todo o meu coração. (BARROS, 2011, p.03).

Nesse exemplo de devoção religiosa, o que transparece é uma confluência de distintas experiências. O discurso acima revela várias dimensões da vida religiosa em relação mútua: desde o viés da exposição da "Palavra" (racionalidade teológica); do ritual (Ceia do Senhor); do sentimento religioso (no coração se enchendo de paixão); da divisão de trabalho religioso (na distinção dos adeptos [diáconos]); da citação do discurso fundador (Bíblia); da paisagem sonora (cânticos); da emoção (voz embargada); e, por fim do performativo religioso (a adoração). Tudo parece estruturar e conformar o que mais distintamente poderíamos chamar de espaço sagrado protestante: o culto.

Com estes três exemplos retirados de um discurso local (Revista PIB) legitimado institucionalmente, o que se evidencia é que o espaço sagrado – principalmente desta dinâmica batista – não pode ser definido simplesmente como um enquadramento locacional; como já nos alertou Abumanssur (2004, p.10): "Os templos protestantes foram constituídos sem a pretensão de se tornarem residência do divino".

Dessa forma, seria muito mais conveniente encarar a dinâmica religiosa do ponto de vista da conformação simbólica; pois assim, a noção de espaço sagrado confluiria para uma série de experiências religiosas; que, organizadas simultânea e justapostamente por espacialidades específicas, não se restringiriam necessariamente aos aspectos físico materiais.

Assim, como é bem evidente no terceiro exemplo, poderíamos asseverar que a dinâmica cúllica do protestantismo batista, que não depende de lugar, mas das atitudes dos fiéis, poderia equiparar-se à noção de "espaço sagrado". Com essa aproximação, talvez desproporcional, entre culto e espaço sagrado, queremos demonstrar que se não são noções equiparáveis, podem, no entanto, nos fornecer bases equivalentes; no sentido de serem ambas consubstanciadas por diferentes experiências religiosas.

Atendo-nos a outra base discursiva institucional local, a do pastor presidente, seguimos explorando um pouco mais as assertivas acima.

Como nos trechos da Revista PIB que expusemos, os enquadramentos espaciais do templo também não terão quaisquer significação “transcendental-religiosa” para o referido pastor. Isso fica evidente em uma situação aparentemente pouco significativa, quando em um momento da reunião religiosa o ministrante faz esta comunicação:

vou pedir uma gentileza pra este culto e para os próximos: sempre que você entrar na fila, senta o mais que você puder no meio, deixando as vagas nas laterais (...) Porque isso facilita o ingresso. Vou pedir aos que tem pernas boas (...) que já se dirijam diretamente para a galeria (...) E deixar as pessoas que tem dificuldade de subir as escadas pra que usem aqui esse ambiente. E se você não pode subir e já está lotado, sobe aqui pro palco e se tiver cadeira vazia, já senta aqui com a gente (...) **Aqui não é sacrosanto não, só tá mais alto pra você poder enxergar** (...) Então você viu [que] tem cadeira, senta ali, senta aqui e senta aonde você puder (...). (PIRAGINE JR., 2014 [vídeo], 46min., grifo nosso)

Neste simples aviso, sem nenhuma pretensão teológica, podemos identificar uma característica marcante do protestantismo batista: o púlpito/altar/palco, assim como o próprio templo, não possui sacralidade intrínseca. O local não é detentor de nenhuma prerrogativa espiritual ou poder religioso. Outra questão que esta citação nos aponta, é para a disposição organizacional do espaço de culto, que também não possui significações metafísicas, mas sim funcional; ou seja, o púlpito está mais elevado, não para representar uma sacralidade maior em relação ao restante da nave do templo, mas apenas como estratégia acústica e visual para a realização das atividades cúlticas.

Em um outro momento o referido pastor ratifica a questão de que as profundas experiências religiosas não estão definitivamente ligadas ao local/lugar material; mas à outra dimensão de cunho “discursivo-espiritual”, mais precisamente, a uma compreensão teológica:

O poder de Deus não tá na mão de um pastor, presta atenção nisso, o poder de Deus não tá na placa de uma igreja, o poder de Deus não tá num lugar sagrado, em algum lugar da história, ou em algum lugar dessa terra. O poder de Deus tá na pessoa de Jesus, o seu Filho, o nosso Salvador amado. (PIRAGINE JR., 2013 [áudio], 52min.).

Ao mesmo tempo em que tal assertiva alija a experiência religiosa de uma restrita definição espacial, ela amplia consideravelmente o leque de possibilidades da configuração de um “espaço sagrado” – se este entendido como conformação

simbólica. Pois ao apontar para uma compreensão teológica (“poder de Deus/Jesus”) como fator estruturante, a gama de experiências que podem ser significadas por tal discursividade é qualitativamente e quantitativamente maior do que simplesmente o afunilamento local-material.

Outra característica, também presente no discurso institucional local, que reforça a separação entre local/material e experiência religiosa é a da interioridade do fiel; evidente neste trecho:

E é por isso que nós cristãos participamos do batismo e da ceia, é por isso que nós cristãos fechamos a porta do nosso quarto pra falar com o nosso Deus todos os dias. Porque o altar de Deus agora tá dentro do meu coração. Antigamente o altar era uma marca geográfica do lugar onde Deus se revelava. No Novo Testamento ele é uma marca simbólica do meu compromisso, é uma marca litúrgica que me lembra desse compromisso sempre... a ceia do Senhor... e eu renovo os meus pactos; mas a marca geográfica agora é o meu coração. (...) o batismo é um símbolo externo de algo que aconteceu dentro do coração. O altar se constrói pela primeira vez quando a gente entende que eu e Deus precisamos de um pacto de vida; e o lugar geográfico desse encontro é a minha alma; e o templo onde ele vai acontecer é dentro do meu coração; e o lugar da revelação é na minha vida. (PIRAGINE JR., 2012 [áudio], 13-30min.).

Por essa perspectiva, a dinâmica realmente significativa para o fiel passa de uma dimensão exterior/transcendente para uma interior/imanente; no sentido de que, se em algum momento as experiências profundamente religiosas se passavam e configuravam na materialidade exterior, agora não mais; pois, estas mesmas experiências, agora dependem da interioridade do indivíduo e não da exterioridade das circunstâncias. Ainda que “símbolos” (Batismo/Ceia) possam compor a dimensão religiosa, não se pode resumir a experiência religiosa a eles. Nesse sentido, são apenas “expressões exteriores” de uma pulsante “dinâmica interior”.

Nestes trechos de discurso institucional, novamente nos convencemos de que se almejamos conceber um “espaço sagrado protestante batista”, este deverá seguir pelas linhas da: espacialidade não fixa; configuração de distintas experiências religiosas; dinâmica interior preponderante; estruturação discursiva teológica; e, habilidade de impregnar o cotidiano do fiel com significação religiosa.

De modo ainda mais incisivo, o discurso institucional da Austin Stone também revela facetas estruturantes do “espaço sagrado batista”. Seja nos textos de seu sítio eletrônico ou nas palavras do seu fundador e principal líder, Austin Stone, da mesma forma que a PIB Curitiba, evidencia um espaço sagrado diferencial.

5.2.5 AUSTIN STONE: o espaço sagrado não material enunciado no discurso religioso

*“Our Mission: To Be a New Testament church
existing for the supremacy of the name and
purpose of Jesus Christ”¹⁵⁰
(Austin Stone)*

Visando angariar diretrizes para pensarmos o espaço sagrado no contexto da referida comunidade, é que vamos nos valer de alguns discursos institucionais (ou que perfazem o discurso institucional) da referida comunidade. Nesse sentido, através de alguns textos disponíveis no seu sítio eletrônico, de algumas das pregações¹⁵¹ do fundador e principal líder da Austin Stone, o pastor Matt Carter, e através dos discursos de alguns líderes entrevistados, pretendemos visualizar as características que o “espaço sagrado” assume na dinâmica da Austin Stone.

Ao iniciar com a epígrafe acima, que é um dos lemas da Austin Stone, já se percebe algumas dinâmicas bem características; como: a busca por ser uma igreja neotestamentária; não ter como parâmetro uma “denominação eclesial”; a ênfase no grupo/comunidade; se valer de verbos (ser/existir) de ação destacadamente espaciais, mas não locacionais; e, o empenho na dinâmica de propagação de suas crenças.

Uma das tônicas da Austin Stone é a “experiência religiosa” entendida como o estabelecimento da conexão com o divino. Esta se dá baseada numa hermenêutica (específica) do texto sagrado. Nesse sentido, as reuniões e ações em geral da igreja são alicerçadas sobre a perspectiva de “conexão com Deus”. Uma das formas preponderantes em que tal tônica se manifesta, ao menos no discurso institucional, é no culto (*worship service*). Porém esta ideia de “conexão” extrapola a dimensão “espiritual”, abarcando também, de forma contingente, a dimensão social:

From the moment you arrive to the time that you leave, we hope that you have connected with the God of the Bible during a worship service and that

¹⁵⁰ “Nossa missão: ser uma igreja do Novo Testamento existindo para a supremacia do nome e do propósito de Jesus Cristo” (Tradução nossa).

¹⁵¹ Especificamente para análise nesta parte do trabalho, foram escolhidos sermões que de algum modo (direta ou indiretamente) têm relevância aos temas aqui explorados. Todas as pregações/sermões estão disponíveis no sítio eletrônico da Austin Stone.

you are given as many opportunities as possible to connect and become part of the this church family. From opportunities before and after services to get to know our elders, pastors and leaders, to joining a Connect Class and being actively involved in a Missional Community, we are committed to helping you find your place within our Downtown Campus family. (AUSTIN STONE)¹⁵².

Outra característica destacada na Austin Stone é a ênfase dada à comunidade local; sendo esta entendida como o corpo de fiéis que se junta para exercer a prática religiosa (“adoração”). Tal dinâmica é, via de regra, tonalizada por uma interpretação teológica (neotestamentária) que visa à propagação da fé/crenças da respectiva comunidade. Assim, a comunidade local além de se estabelecer enquanto reunião dos fiéis “para adoração” é também o próprio meio de propagação religiosa:

The primary purpose of the Church is to worship God and glorify Him by building up believers and effectively reaching the world with the gospel of Christ. We believe that Christ is the King, the High Priest, and a Holy Prophet of the church (...). God ordained the ministry of the local church to include taking the gospel of Jesus Christ to a lost world and thereby accomplish His redemptive purposes among all peoples. The local congregation is a gathering of believers who are associated by the New Covenant in the faith and fellowship of the Spirit; observe the ordinances of Christ; are governed by His laws; and exercise the gifts, rights, and privileges within them by the power of the Word and the Holy Spirit. (AUSTIN STONE)¹⁵³.

Com essa dinâmica em mente, se faz notório que, ao lado da experiência religiosa e do texto sagrado, o discurso institucional também passa a ter papel fundamental na dinâmica do grupo. Nesse sentido, os ideais e perspectiva institucionais passam a serem também os “fios” que tecem a dinâmica religiosa dos fiéis.

¹⁵² Cf. <<http://austinstone.org/campuses/downtown>> “Desde o momento da chegada ao momento da partida, esperamos que você se conecte com o Deus da Bíblia durante o culto de adoração e que você tenha tantas oportunidades quanto possível para [você] se conectar e se tornar parte da família desta igreja. [Você] tem oportunidades antes e depois dos cultos para conhecer nossos presbíteros, pastores e líderes, para participar de uma classe *Connect* e estar ativamente envolvido em uma *Missional Community*, estamos comprometidos a ajudá-lo a encontrar o seu lugar dentro da nossa família Downtown Campus” (Tradução nossa).

¹⁵³ Cf. <<http://austinstone.org/files/ASCC-affirmation-of-faith.pdf>> “O objetivo principal da Igreja é adorar a Deus e glorificá-lo através da construção de crentes e efetivamente alcançar o mundo com o evangelho de Cristo. Nós acreditamos que Cristo é o Rei, o Sumo Sacerdote, e um Santo Profeta da Igreja (...). Deus ordenou o ministério da igreja local para inclusive levar o evangelho de Jesus Cristo a um mundo perdido e, assim, cumprir Seus propósitos redentores entre todos os povos. A congregação local é uma reunião de crentes que estão associados com a Nova Aliança na fé e comunhão do Espírito; observando as ordenanças de Cristo, sendo regidos por suas leis, e exercendo os dons, direitos e privilégios pelo poder da Palavra e do Espírito Santo” (Tradução nossa).

Algumas das características mais marcantes da Austin Stone podem ser decifradas através dos sermões do seu principal pastor. Um bom exemplo disso é a percepção do “objetivo central” e do “atributo essencial” capaz de fazer da Austin Stone uma igreja distinta, que segundo Matt Carter vai se resumir numa busca e experiência da “presença divina”, bem como nos seus corolários:

What defines a great church? (...) The first thing I think makes up and defines a great church (...) is the presence of God. The presence of God, the tangible experiential presence of God in the midst of the group of people (...). When we start this church, there was one priority (...), that's one priority that's started... that's a foundational principle that we knew we had to get this thing right, or nothing else is gonna matter. And that is: we wanna to create an environment. We wanna to create an environment to when you walking into the door here, or in the course of community during the week and life during the week, listen to me, that you experiencing the presence of God. And when you come to this place that you're not just experiencing me, not just experiencing worship, not just experiencing each other; but you're walking in... and... something transcendent that you're experiencing, that's something supernatural that you're encountering. The presence of God. (CARTER, 2006 [áudio], 6min.).¹⁵⁴

O enunciado acima apresenta-nos vários elementos que, ao menos nas representações do pastor, devem compor a dinâmica religiosa da Austin Stone. Se nos atemos apenas aos mais distintivos, no mínimo três são dignos de nota: a) a profunda experiência religiosa (da “presença divina”), b) é vivida (experienciada) num ambiente propício (não importa o local) c) pelo grupo de fiéis (comunidade).

Dessa forma, ainda que esta sentença seja um “ideal” para a liderança da referida comunidade, ela vai ensejar características bem presentes na dinâmica da Austin Stone; como por exemplo: a ênfase numa experiência sensitiva e emocional, presente, sobretudo, nos “atos de adoração” (seja através das suas espontâneas orações, apelo *conversionista*/missionário ou intensa musicalidade); a ideia de “ambiente propício” não se referindo a um espaço específico, mas a uma “conjunção de circunstâncias” (que pode ser expressa na dinâmica cültica, mas também na

¹⁵⁴ “O que define uma grande [de boa qualidade] igreja? (...) A primeira coisa que eu acho que faz e define uma grande igreja (...) é a presença de Deus. A presença de Deus, a presença experientialmente tangível de Deus no meio de um grupo de pessoas (...). Quando começamos esta igreja, havia uma prioridade (...), que é aquela prioridade que com que iniciamos... isto é... um princípio fundamental que sabíamos que tínhamos que captar isso da maneira correta, ou nada mais iria importar. E [o princípio] é isso: 'queremos criar um ambiente. Nós queremos criar um ambiente' para que quando você caminhar porta à dentro aqui, ou no curso da comunidade durante a semana e [no curso] da sua vida durante a semana, me escute, que você experimente a presença de Deus. E quando você vem para este lugar, você não está apenas me experienciando, não apenas experimentando adoração, não apenas experimentando um ao outro, mas você está andando/lidando em... algo transcendente que você está experienciando, isso é algo sobrenatural que você está encontrando. A presença de Deus” (Tradução nossa).

rotina diária); e, a importância da “reunião/encontro” dos membros da comunidade no momento das suas práticas religiosas e cotidianas.

De maneira sintética, estas três características (experiência religiosa, flexibilidade espacial, reunião de fiéis) que emergem no discurso institucional, e muito em virtude disso, também na dinâmica religiosa do grupo, devem ser contadas como norteadores de uma “compreensão de espaço sagrado” da Austin Stone.

Além disso, outra diretriz, talvez a mais destacada, é muito presente tanto no discurso institucional como nas práticas religiosas: a interpretação/articulação do texto sagrado. Assim, é por meio de uma forte e característica hermenêutica bíblica que o discurso da comunidade normatiza e legitima as suas ações (experiência religiosa e flexibilidade espacial); como também lhes fornece um senso mais profundo para o encontro da comunidade (reunião de fiéis):

God's presence shows up at churches where Jesus is exalted. Here what I mean by that: we all know that God is omnipresent (...) God, we know theologically from scripture, is everywhere all the time, everywhere God is there; but we also know from scripture, that God does not manifest his presence at all times, and at all places... where manifest mean to take the lid off. God does not bless every church in America every Sunday with his manifest presence. (...) anybody here had been to a church where they're talking about God, they're singing about God, but you just get the sense that God is not there? Very biblical, very biblical. (CARTER, 2008 [áudio], 5min.).¹⁵⁵

De forma interessante toda essa sistemática da Austin Stone se reflete em uma de suas peculiaridades: a ausência de um templo/prédio próprio para se realizar as reuniões religiosas.

Nesse sentido, é revelador o comentário carregado de sentimento religioso de Matt Carter sobre o projeto de construir um prédio para Austin Stone:

Here's what I want you to hear carefully, okay? There is nothing, nothing that will cause us to lose our first love quicker and therefore the presence of God to leave faster that you build a building for our glory (...). If you think for one second we're gonna build a permanent facility to somehow build our reputation, or build our name, or be cool, or for our glory, or for our comfort,

¹⁵⁵ “A presença de Deus mostra-se em igrejas onde Jesus é exaltado. Aqui, o que eu quero dizer com isto: todos nós sabemos que Deus é onipresente (...) Deus, sabemos teologicamente a partir da escritura, está em todo lugar e em todo o tempo, em todos os lugares Deus está lá; mas também sabemos a partir das escrituras, que Deus não manifesta sua presença em todos os momentos e em todos os lugares... onde manifestar significa [se revelar/se descobrir]. Deus não abençoa todas as igrejas na América todos os domingos com a sua presença manifesta. (...) Alguém aqui já foi a uma igreja onde estão falando sobre Deus, estão cantando sobre Deus, mas você tem a [nítida] sensação de que Deus não está lá? [Isso é] muito bíblico, muito bíblico.” (Tradução nossa).

you're just wrong. You're just wrong. And I'll tell you why: because the last thing the elders of this church ever wanna do is pastor a church where Jesus is not at (...). Buildings are tools, they are tools, okay? What makes a church great is the presence of God and I promise you, this pastor will never forget that. (CARTER, 2008 [áudio], 15min.).¹⁵⁶

O trecho acima se referia à intenção da liderança de construir um edifício. Este viria a funcionar, eventualmente, como local de cultos; mas primeiramente serviria como um “centro comunitário” onde diversas organizações sem fins lucrativos poderiam trabalhar utilizando aquele espaço como sede; o que de fato aconteceu.¹⁵⁷ Mas o que mais nos chama a atenção na referida citação, é que podemos ver a complexa relação que se estabelece entre a teologia do grupo religioso e a dinâmica espacial referente à construção de um prédio. Longe de a construção ser um local a se tornar sagrado, ele na verdade pode ser o desencadeador de uma “tragédia espiritual”.

E nessa mesma retórica emocional, em outro momento, Carter vai além de reafirmar a sua ideologia da não necessidade de um templo/prédio (específico para cultos) vai também traçar as três dimensões que estruturam sua teologia e prática religiosa:

We don't need better preachers, we don't need better church buildings... some of the biggest and nicest church buildings in the history of the world have been built here in this country, and were built in England in the last century. We don't need better church programs, what we need in America is more people like you who seat in a chairs to raise their hand and to stand up, and say 'You know what? (...) I am the body of Christ, and I'll fulfill my role in the body of Christ' (...) It doesn't matter if you are in a church in an Austin High School or in a High School in somewhere else, it doesn't matter if you are in a church in a home, it doesn't matter if you are in a church in a big cathedral in England or if you are in a church in a cave in the Afghanistan, the Bible is just clear, if you are the church, and if your name is attach the Jesus' name, you are part of the church, you are the church; and this is what you are suppose to be doing, here are the three biblical

¹⁵⁶ “Aqui está o que eu quero que você ouça com atenção, okay? Não há nada, nada que nos faça perder o nosso primeiro amor mais rápido e, dessa forma, a presença de Deus rapidamente [também] nos deixar, do que você construir um prédio para a nossa glória (...). Se você pensa, [ainda que] por um segundo, que nós vamos construir um edifício permanente para de alguma forma construir nossa reputação, ou construir o nosso nome, ou ser legal, ou para a nossa glória, ou para o nosso conforto, você está simplesmente errado. Você está simplesmente errado. E eu vou dizer porquê: porque a última coisa que os anciãos [aqui] da igreja querem é pastorear uma igreja onde Jesus não está nela (...). Prédios são ferramentas, são ferramentas, okay? O que faz uma igreja ser grande [de qualidade] é maravilhosa presença de Deus; e eu prometo a vocês, este pastor nunca vai esquecer isso.” (Tradução nossa).

¹⁵⁷ O projeto realizou-se e hoje Austin Stone possui um prédio próprio (que fica no St. John's Campus). Porém este é prioritariamente o referido “centro comunitário”, bem como “sede administrativa” da igreja. Apenas nos finais de semana (especialmente nos domingos) também é utilizado como local de cultos.

purposes: number one (...) it's to minister to God (...). The premiere purpose of the church is not to minister to you; the premiere purpose of the church is for us to minister to the Lord, to worship his name. (...) the second purpose of the church is to minister to you, to minister to believers. (...) and three, to minister to the world; [to] minister to the people outside of those doors, through evangelism, and through acts of love, and acts of service (...). (CARTER, 2010 [áudio], 8-14min.).¹⁵⁸

De forma contundente a assertiva acima sintetiza a filosofia do discurso institucional da Austin Stone. Pois congrega numa mesma linha de raciocínio as diretrizes teológicas e sociais que, por assim dizer, dão vida a dinâmica da comunidade. Nesse sentido, a flexibilidade espacial da experiência religiosa aliada a uma ação individual/grupo, ambas embasadas numa hermenêutica bíblica, vão ser o núcleo propulsor da vida da comunidade; e de forma marcante, também devem ser as diretrizes do “espaço sagrado” da Austin Stone.

Os discursos locais legitimados institucionalmente, como os discutidos acima, tanto da Austin Stone como da PIB Curitiba, compõem um quadro mais amplo de representações. Este, também entendido como discurso institucional, é fruto de um contexto regional que também fornece traços estruturantes do que podemos chamar “espaço sagrado batista”; como veremos na sequência.

5.2.6 PIB CURITIBA e o Discurso Institucional: o espaço sagrado protestante batista e a conformação simbólica do culto

¹⁵⁸ “Nós não precisamos de melhores pregadores, nós não precisamos de melhores templos... alguns dos maiores e mais bonitos templos na história do mundo foram construídos aqui neste país e na Inglaterra, no século passado. Nós não precisamos de melhores programas de igreja, o que [nós] precisamos [aqui] nos Estados Unidos é [de] mais pessoas como você, que se assenta em cadeiras [informais] e levanta a mão e fica de pé, e diz: 'Quer saber? (...) Eu sou o corpo de Cristo, e eu vou cumprir o meu papel no corpo de Cristo' (...) Não importa se você está em uma igreja em uma High School de Austin ou em uma High School em [qualquer] outro lugar, não importa se você está em uma igreja em uma casa, não importa se você está em uma igreja em uma grande catedral na Inglaterra, ou se você estiver em uma igreja em uma caverna no Afeganistão, a Bíblia é claríssima: se você está na igreja e se o seu nome está colado ao nome de Jesus, você é parte da igreja, [ou melhor] você é a igreja. E isto é o que você deve estar fazendo, aqui vão os três propósitos bíblicos [que você deve estar praticando]: número um, (...) ministrar à Deus (...). O objetivo primordial da igreja não é ministrar à você, o propósito principal da igreja é que ministremos ao Senhor, para [assim] adorar o seu nome. (...) O segundo propósito da igreja é ministrar à você, ministrar aos crentes. (...) E terceiro, é para ministrar ao mundo, ministrar às pessoas [que estão] fora dessas portas, através de evangelismo e atos de amor, e atos de serviço” (Tradução nossa).

Como evidenciamos em parágrafos acima, a dinâmica religiosa dos entrevistados da PIB Curitiba nos levaram a considerar o culto como o representante mais efetivo da ideia de “espaço sagrado batista”.

Avançando nessas reflexões sobre a dinâmica do culto e a ideia de espaço sagrado, é que continuamos, agora tendo como respaldo outro discurso institucional (ou legitimado institucionalmente) da tradição batista, na busca por clarificar o que poderíamos entender como “espaço sagrado protestante batista”.

A tradição batista entende o culto para além das iniciativas institucionais. Sendo mais bem captado como uma ação espontânea e individual de crença de cada fiel:

O culto não é mera forma e ritual, mas uma experiência com o Deus vivo, através da mediação e da entrega pessoal.

Não é simplesmente um serviço religioso, mas comunhão com Deus na realidade do louvor, na sinceridade do amor e na beleza da santidade.

O culto torna-se significativo quando se combinam, com reverência e ordem, a inspiração da presença de Deus, a proclamação do evangelho, a liberdade e a atuação do Espírito. O resultado de tal culto será uma consciência mais profunda da santidade, majestade e graça de Deus, maior devoção e mais completa dedicação à vontade de Deus.

O culto – que envolve uma experiência de comunhão com o Deus vivo e Santo – exige uma apreciação maior sobre a reverência e a ordem, a confissão e a humildade, a consciência da santidade, majestade, graça e propósito de Deus. (JUERP, 2009, p.20).

Por essa assertiva nota-se que para a fé batista o culto está ligado diretamente ao relacionamento com a própria divindade; preterindo o viés mais institucionalizado desta ação religiosa. Embora a performance cültica seja organizada pela hierarquia institucional, a essência e significação é construída na subjetividade da experiência religiosa individual. Tal característica além de centralizar o fenômeno religioso no indivíduo, reforça a importância deste momento para a constituição de uma representação do grupo:

A primeira atividade da igreja é o culto, que deve estar no centro de tudo que a igreja faz, e é a mola principal de toda a sua atividade. A vida toda e a organização de uma igreja devem emergir do culto, visto ser a igreja fundamentalmente um corpo que cultua. O culto deve ser também a inspiração de tudo que a igreja faz como igreja. (CBB)¹⁵⁹.

¹⁵⁹ Cf. <http://www.batistas.com/index.php?option=com_content&view=article&id=13&Itemid=13>

Nesse sentido, pensar em um espaço sagrado protestante é levar em conta as profundas relações e intercâmbios entre as diversas dimensões da experiência religiosa protestante – como sentimento religioso, discurso fundador e discurso religioso. Assim, cabe lembrar que não se trata de remeter a ideia de espaço à um determinado lugar organizado institucionalmente ou onde uma *hierofania* erigiu seu sentido; mas, sim, de partir de experiências religiosas – construídas nas representações, nos sentimentos e na própria tradição – capazes de organizar e conformar (simbolicamente) uma dimensão específica do vivido.

Baseando-nos nas representações batistas, já citadas anteriormente e aqui novamente evocadas/legitimadas no discurso institucional, o sentido mais próximo do que poderíamos chamar de espaço sagrado protestante seria expresso na ideia de encontro/reunião; em que, do ponto de vista dos fiéis, ocorre um encontro tanto com a divindade como com os demais membros de sua comunidade e nessa relação se daria a mais relevante “performance” espiritual: a adoração.

A adoração é a principal função da Igreja de Cristo na terra. É a única função da Igreja que continua na eternidade. A Igreja de Jesus é uma reunião de pessoas que vivem para adorar a Deus. Homens e mulheres, crianças e velhos, pessoas de todas as origens sociais transformadas pelo novo nascimento se reúnem para adorar ao Senhor em espírito e em verdade. Adorar é encontrar-se com Deus. O culto cristão poderia ser chamado de encontro. É um encontro do ser humano com Deus, em resposta à mais profunda e universal das necessidades do homem, que é “ver a Deus”. É também um encontro com os irmãos, não apenas uma aproximação física, mas uma comunhão espiritual como resposta à necessidade humana de companhia. Toda a humanidade, desde os tempos mais primitivos, sempre tem expressado sua ansiedade de conhecer e adorar a Deus. A busca pelo transcendente é uma busca universal. (SOBRINHO, 2010, p.22).

Novamente temos a impressão de relativa proximidade entre a concepção de espaço sagrado e a ideia de culto; em sua característica de “encontro”. A compreensão de que a dimensão religiosa do encontro com a divindade se dá de maneira expressiva no contexto social do grupo, além de demarcar identidade/alteridade deixa evidente que a instância transcendental-religiosa não é caracterizada por um local, mas por uma relação – tanto com os demais fiéis (contexto social) como com a própria divindade (contexto “espiritual”).

Para se encontrarem com Deus, os adoradores se encontram uns com os outros, pois têm uma aspiração comum. Desse modo, ao mesmo tempo em que celebram a presença de Deus, os salvos se alegram por estarem juntos

como sinal da humanidade redimida na terra, que demanda a uma pátria celestial. (SOBRINHO, 2010, p.22).

Tanto nos testemunhos, como no próprio discurso mais institucionalizado, o que se evidencia é a configuração e percepção de um espaço sagrado não coisificado ou localmente estanque; muito pelo contrário, a ideia protestante batista é justamente uma conformação simbólica expressa na justaposição e simultaneidade de experiências religiosas que remete tanto ao discurso fundador como o próprio sentimento religioso. Assim, reduzir a ideia de espaço sagrado do protestantismo à apenas a um enquadramento locacional é retirar o real sentido e essência daquilo que mais intimamente poderíamos chamar de *espaço sagrado protestante*: o culto.

Na convicção da doutrina batista, o culto não depende de templo. O culto a Deus pode ser feito num templo especialmente construído, numa casa adaptada, sob um toldo, sob uma árvore, sob o céu aberto, num auditório de escola, numa sala de hospital, dentro de um ônibus ou de um avião ou de um navio etc. O lugar é apenas para conferir sede à igreja e para facilitar suas reuniões. (LIMA, 2003, p.40).

Dentre as possíveis configurações que o espaço sagrado protestante pode apresentar, vemos que a noção de encontro, tanto do ponto de vista de união dos fiéis como da aproximação com a divindade, mais a “performance” da adoração (devoção religiosa), resultam não em um afunilamento locacional, mas no estabelecimento de um espaço de sentido – expresso visivelmente na dinâmica do culto. De forma geral, a relação que se “consubstancia” entre as representações religiosas, o sentimento religioso e o discurso fundador conformam simbolicamente o espaço de ação dos fiéis.

A ideia de que o “encontro” dos fiéis e da divindade, o culto por assim dizer, subjaz a uma noção de espaço sagrado não locacional, tem muito a ver com as próprias definições teológicas dos batistas. Estas, ao mudarem o foco da materialidade para a intersubjetividade dos fiéis, possibilitam a flexível dinâmica espacial característica da tradição batista:

No cristianismo as pessoas são santas, mas as coisas não. No cristianismo não há lugares e objetos santos. Nem mesmo o prédio onde a Igreja se reúne e que alguns chamam, na linguagem do Antigo Testamento, de “santuário”, não é santuário nem morada de Deus. É salão de cultos. O Eterno não mora em prédios, mas em pessoas. Elas é que são o santuário (...). Isso não é dessacralizar o evangelho, mas dar-lhe uma dimensão muito mais profunda. Colocando em palavras mais simples, esta compreensão faz

surgir aquilo que Tillich declara ser o reconhecimento do universo como templo de adoração. Aonde quer que vamos, aí estará o lugar de culto (...). A consideração de objetos como se fossem sagrados leva à santificação deles. Daí para a idolatria e sua irmã gêmea, a superstição, o passo a ser dado é pequeno. Por isso precisamos reafirmar: não temos sacramentos e repudiamos a espiritualização de símbolos e gestos. (COELHO FILHO, 2010, p.29).

Dessa forma, o espaço sagrado batista seria uma articulação simbólica que privilegiaria as características: da experiência religiosa baseada na intersubjetividade dos fiéis; da não restrição locacional para a prática religiosa; da diretriz teológica de não sacralização material; e da ação religiosa individual/grupo.

De uma forma um pouco mais abrangente, o artigo “Os batistas e a reforma” de Tarcísio F. Guimarães (2013), publicado no *O Jornal Batista*, nos oferece interessantes indícios para pensarmos o possível “espaço sagrado batista”. Um trecho em especial é revelador:

Os batistas aceitaram as grandes verdades da Reforma e insistiram que o retorno às Escrituras deveria ser uma tarefa contínua para os cristãos. Por isso, levaram às últimas consequências o reconhecimento da Bíblia como única autoridade espiritual, acima de hierarquias e documentos eclesiásticos. Organizaram-se em torno do sacerdócio universal dos crentes, rejeitando qualquer clericalismo. Estabeleceram congregações autônomas, governadas pelos crentes regenerados em Cristo, completamente separadas do Estado. Rejeitaram qualquer ideia sacramental, ensinando que a salvação é pela graça somente. Decidiram batizar apenas aqueles que dessem sinais de arrependimento e conversão, após pública profissão de fé, o que se tornou uma rejeição ao batismo infantil. (GUIMARÃES, 2013, p.04).

Pelo texto acima, o autor ao falar do “retorno às Escrituras” mostra a tendência batista pela busca do padrão de igreja/comunidade neotestamentária; o que, por uma série de motivos, se conforma na ideia de um “espaço sagrado” não físico. Outro ponto destacado é a ideia da Bíblia como única autoridade espiritual, que por sua vez produz um comportamento de busca por legitimação textual nas várias dimensões da vida religiosa; assim, a comunidade ao possuir uma base textual fixa e *autoritativa* só vai compactuar com uma “ação espacial” se esta for segundo o texto sagrado; ou segundo as interpretações legitimadas/institucionais do referido texto.

Com a assertiva do “sacerdócio universal”, o autor destaca o conceito batista de que a comunidade/fiel não necessita de mediação espiritual/clerical; pois o acesso à divindade se dá sob a responsabilidade de cada indivíduo; nessa

perspectiva, um “espaço sagrado batista” tende a refletir ações individuais que visem o acesso direto ao divino.

Pela ideia de “congregações autônomas” transparece de maneira acentuada a liberdade organizacional das comunidades locais; nesse ideário, o espaço sagrado gira em torno do próprio grupo religioso/ comunidade de fiéis. A “rejeição de sacramentos” vai reforçar a ideia de afastamento dos atos/ritos ditos místicos ou mágico-espirituais de sacralização de algo/coisa; lançando, assim, as bases para um “espaço sagrado não coisificado”, pois o sagrado não estaria na(s) coisa(s).

Por fim, a questão do “batismo como pública profissão de fé”, evidencia que tal prática batista não advoga um caráter “mágico-espiritual” de consagração, não habilita, por assim dizer, ninguém a salvação; mas é apenas uma confissão/aceitação social – o que reforça a ideia de não sacralização de coisas ou espaços.

Como temos visto nas páginas acima, boa parte das diretrizes do “espaço sagrado” transparece também num discurso institucional mais amplo do que apenas o contexto da PIB Curitiba. Da mesma forma, como notaremos abaixo, também a Austin Stone “flutua” num mar de discursividade protestante que ampara outras facetas do “espaço sagrado batista”.

5.2.7 AUSTIN STONE e o discurso espacial Protestante: peculiaridade e fluidez

A dinâmica litúrgica e eclesiológica da Austin Stone se embasa em alguns discursos mais gerais no seio do protestantismo evangelical americano. Embora possa em alguns momentos parecer algo único ou excêntrico, seu modo de atuação junto à comunidade (não possuindo um templo, aliando música contemporânea a uma teologia conservadora, se organizar em uma rede de pequenos grupos, etc.) possui um respaldo no discurso protestante e batista mais amplo; como expresso nos materiais (FLOYD, 2012; BARTHOLOMEW, 2011) indicados pela liderança entrevistada.

De forma geral, esse modo de ser igreja é flexível por essência, porém, a flexibilidade se dá nas áreas da organização eclesiástica e litúrgica; e, decididamente, não na teológica. Como assegurou Ronnie Floyd: “I see a model of

church going on today in America with an incredible flexibility and the way you can do that and still be in the parameter of holy scripture”¹⁶⁰ (2012 [vídeo], 2min.).

A questão de não ter um prédio/templo, parte dessa flexibilidade eclesiológica, não se caracteriza por uma diretriz teológica proibitiva. Ou seja, não há uma proibição em se construir um prédio. O que há, na verdade, é uma possibilidade de não se construir. Ao menos essa é a hermenêutica preponderante no seio da comunidade evangelical protestante. Assim expressa na visão de Bartholomew:

Worship of God clearly does not demand a place set aside for the gathered church, but then neither is a house essential to a family or an auditorium to an orchestra. However, normal cultural development as we experience it would require that a church would sooner or later require a building of its own. (BARTHOLOMEW, 2011, p.293).¹⁶¹

Como o texto acima bem clarifica, não existe a necessidade da construção de um templo para se realizar as práticas religiosas do cristianismo; porém, devido à demanda contemporânea, um prédio na maior parte das vezes é imprescindível. Mas ainda assim, esta *imperatividade* se estabelece devido à necessidade do encontro/reunião do corpo de fiéis; que é uma diretriz teológica e social, mas a construção em si não.

Esta diretriz é identificada por Bartholomew (2011) como sendo um ensinamento de Cristo ao estabelecer os princípios da igreja; segundo ele: Cristo ensinou os seus discípulos que “where two or three are gathered in his name, there he is in the midst of them. The primary place in which we encounter Christ is in the local congregation, as we gather around him to hear his address and to eat and drink of his life”¹⁶² (BARTHOLOMEW, 2011, p.320). Nesse sentido, esta dimensão social (reunião dos fiéis “em nome de Cristo”) é que configura a base da eclesiologia evangelical protestante como também fornece o “lócus” para a experiência religiosa.

¹⁶⁰ “Eu vejo um modelo de igreja hoje em dia na América [EUA] com uma incrível flexibilidade e de um jeito que você pode ser assim e ainda se manter dentro dos parâmetros da sagrada escritura” (Tradução nossa).

¹⁶¹ “O culto de/à Deus claramente não exige um lugar reservado/específico para a igreja se reunir, mas [do mesmo modo] nem uma casa é essencial para uma família ou um auditório para uma orquestra. No entanto, o desenvolvimento cultural normal, como nós [temos] experimentado, exigiria/requererá de uma igreja, mais cedo ou mais tarde, um edifício próprio.” (Tradução nossa).

¹⁶² “onde estivessem dois ou três reunidos em seu nome, lá ele estaria no meio deles. O lugar primário/primordial em que nós encontramos Cristo é no local da congregação, quando nos reunimos em torno dele [Cristo] para ouvir suas palavras e comer e beber da sua vida” (Tradução nossa).

Nesse sentido, Austin Stone compartilha desse discurso mais geral; ainda que sua prática cúltica e seu modelo eclesial pareçam peculiares.

Outra forma de se perceber as linhas gerais do “espaço sagrado batista”, presente nesses discursos legitimados institucionalmente, é nos determos com mais atenção na dinâmica cúltica das comunidades. Pois neste percurso, diferentes dimensões religiosas ficarão em evidência; bem como algumas de suas complexas interações.

5.2.8 PIB CURITIBA: culto, dinâmica litúrgica e expressão religiosa

Como desde o início deste capítulo estamos propondo de maneira insistente uma estreita ligação entre o culto e a ideia de espaço sagrado, cabe por agora um intercurso nos meandros da atividade cúltica; para, ao menos superficialmente, podermos vislumbrar algumas das dinâmicas e seus elementos. Nesse sentido, seguimos com a descrição de um culto da PIB Curitiba para posteriormente fazermos as ponderações necessárias à nossa insistente reflexão.

5.2.8.1 Descrição de um culto da Primeira Igreja Batista de Curitiba

O culto a ser descrito foi realizado no domingo dia 22 de maio de 2011, no período das 10h30min as 12h30min, no templo principal da PIB Curitiba. Iniciou-se com uma oração proferida pelo Pastor Marcílio de Oliveira, pedindo a benção divina sobre o culto e sobre todos que ali estavam; clamando a Deus para que todos pudessem entender as mensagens proferidas.

LOUVORES E INFORMES

Na sequência outro ministro assumiu a tribuna, o Pastor Paulo Davi e Silva, para conduzir a igreja em alguns momentos de louvor. O primeiro cântico a ser entoado foi o hino:

*GRANDIOSO ÉS TU!*¹⁶³

Senhor, meu Deus. Quando eu, maravilhado,
contemplo a Tua imensa criação,
o céu e a terra, os vastos oceanos,
fico a pensar em Tua perfeição.

*Então minha alma canta a Ti, Senhor,
grandioso és Tu! Grandioso és Tu!*

Ao caminhar, nas matas e florestas,
escuto as aves todas a cantar;
olhando os montes, vales e campinas,
em tudo vejo o Teu poder sem par.

Quando eu medito em Teu amor tão grande,
que ofereceu Teu filho sobre o altar,
maravilhado e agradecido venho
também a minha vida Te ofertar.

E quando, enfim, Jesus vier em glória
e ao lar celeste então me transportar,
adorarei, prostrado e para sempre.
Grandioso és Tu, meu Deus, hei de cantar.

Em seguida o mesmo ministro continuou a conduzir a congregação em momentos devocionais através de outra canção:

*CANTAREI AO MEU SALVADOR*¹⁶⁴

Mais do que tesouros é Cristo, meu bom Mestre;
Ele é a luz do mundo, a Estrela da manhã.
Ele é o Rei da glória, e no meu coração
contente vou cantando com muita gratidão.

*Cantarei ao meu Salvador esta linda melodia,
pois eu tenho em meu coração plena paz e alegria.
Cantarei ao meu Salvador, cantarei, sim, noite e dia.
Aleluia! Aleluia! Feliz sempre cantarei.*

Cristo libertou-me da pena do pecado,
e agora eu canto, pois para o céu irei.
Ele me dá forças, Ele é meu Protetor;
dou sempre glória a Ele, meu Mestre e meu Senhor.

Anjos não conhecem a linda melodia,
pois só mortais a entoam, os salvos por Jesus.
Livre, perdoado por Cristo e Seu amor,
vitorioso eu vivo cantando em Seu louvor.

¹⁶³ Hino número 52 do Hinário Para o Culto Cristão (HCC). Composto em forma de poema pelo pastor sueco Carl Gustav Boberg em 1886, ganhou sua primeira versão em inglês, se popularizando como hino "How Great Thou Art", com Stuart K. Hine nos anos de 1920.

¹⁶⁴ Hino número 66 do Hinário Para o Culto Cristão (HCC). Letra do pastor canadense Oswald Jeffrey Smith (1889-1986) e música do compositor estadunidense Alfred Henry Ackley (1887-1960).

Ao final desta canção, novamente o pastor Marcílio assumiu a frente da igreja e deu início a outro momento do culto: a apresentação de crianças e orações pelos pedidos de oração. Com base em suas doutrinas, as Igrejas protestantes batistas não batizam crianças; pois acreditam que o batismo deve ser um ato consciente que representa sua confissão pública de fé em Jesus juntamente com arrependimento de pecados – o que no caso das crianças fica impossibilitado, visto que ainda não possuem a devida consciência para tomar decisões sobre sua fé (SOBRINHO, 2010, p.26-33); porém, é costume dos batistas apresentarem os infantes diante de Deus, através de uma oração.

E é nesse sentido que, juntamente com demais pedidos de oração, o referido ministro fez a oração de apresentação das crianças – que ali foram trazidas por seus responsáveis. No momento da oração foi solicitado pelo pastor que todos aqueles que pudessem levantassem suas mãos para abençoarem as crianças que estavam sendo apresentadas.

A sequência do culto deu lugar a um hino instrumental, pondo em destaque uma grande orquestra. Neste momento, a igreja levada a certa introspecção, fazia orações.

Logo em seguida assumiu o púlpito o pastor presidente da PIB Curitiba, Paschoal Piragine Junior. Neste momento alguns informes sobre a dinâmica religiosa da comunidade e da Convenção Batista Brasileira – CBB¹⁶⁵ foram destacados pelo ministrante; compartilhando informações a respeito das construções que estavam em andamento no complexo da PIB Curitiba e solicitando a todos os presentes que orassem em favor de algumas ações da CBB – dentre elas a elaboração de documentos sobre as declarações doutrinárias batistas. Em seguida, Paschoal faz uma explanação sobre as questões relativas às contribuições e dízimos e chama a igreja para o momento de ofertório.

Neste instante, novamente o pastor Paulo Davi assume a frente e, enquanto as pessoas vão até a frente do púlpito depositar suas contribuições e dízimos, conduz a comunidade em mais um momento de louvor; com a canção:

¹⁶⁵ Cumpre informar que o Pastor Paschoal Piragine Jr. na ocasião era o presidente da CBB – mandato 2011/2013.

GRAÇAS DOU¹⁶⁶

Aqui diante de Ti,
eu tenho tanto pra te agradecer,
graças te dou, graças te dou,
O que me deste Senhor,
por tantas bênçãos que eu não posso ver
Graças dou, graças dou,
Com meu coração,
e o meu louvor,
com as mãos aos céus,
Louvo-te Senhor,

*Graças dou, sempre a ti eu graças dou,
Graças dou...*

Tens feito tanto por mim,
da escuridão tua luz me tirou,
graças dou, graças dou,
Por teu Amor e perdão,
por meus pecados levados na cruz,
graças dou, graças dou.

Ainda antes do instrumental que conduzia a canção terminar, o pastor Paulo Davi convoca a comunidade a um momento de introspecção e faz mais uma oração de agradecimento. Incentivando a igreja/comunidade a se colocar na “presença de Deus”, a fim de que os próprios fiéis possam ser “usados” pela ação divina, o ministro conduz a todos em mais uma canção:

SONDA-ME, USA-ME¹⁶⁷

Sonda-me, Senhor, e me conhece, quebranta o meu coração
Transforma-me conforme a Tua palavra
E enche-me até que em mim se ache só a Ti
Então, usa-me, Senhor, usa-me

*Como um farol que brilha à noite
Como ponte sobre as águas
Como abrigo no deserto
Como flecha que acerta o alvo*

*Eu quero ser usado, da maneira que Te agrade
Em qualquer hora e em qualquer lugar, eis aqui a minha vida
Usa-me, Senhor, usa-me*

Sonda-me, quebranta-me
Transforma-me, enche-me, e usa-me, Senhor.

¹⁶⁶ Composição da PIB Curitiba.

¹⁶⁷ Compositores: Aline Barros (letra), Edson Feitosa e Ana Feitosa (melodia); gravado em 2004 por Aline Barros (Álbum Som de Adoradores).

Terminando este momento de louvor, dá-se início a um dos momentos mais solenes das reuniões protestantes: a pregação da “Palavra”.

PREGAÇÃO

No momento da pregação, principal etapa do culto, o pastor Paschoal Piragine Jr. assumiu a tribuna novamente e iniciou o sermão solicitando a todos que o acompanhasse na leitura bíblica sobre a Tentação de Jesus; que está registrado no Livro de Mateus, capítulo 4 e versos 1-11, conforme segue:

Então Jesus foi levado pelo Espírito ao deserto, para ser tentado pelo Diabo. Depois de jejuar quarenta dias e quarenta noites, teve fome. O tentador aproximou-se dele e disse: “Se és o Filho de Deus, manda que estas pedras se transformem em pães”.

Jesus respondeu: “Está escrito: ‘Nem só de pão viverá o homem, mas de toda palavra que procede da boca de Deus’”.

Então o Diabo o levou à cidade santa, colocou-o na parte mais alta do templo e lhe disse: “Se és o Filho de Deus, joga-te daqui para baixo. Pois está escrito: ‘Ele dará ordens a seus anjos a seu respeito, e com as mãos eles o segurarão, para que você não tropece em alguma pedra’”.

Jesus lhe respondeu: “Também está escrito: ‘Não ponha à prova o Senhor, o seu Deus’”.

Depois, o Diabo o levou a um monte muito alto e mostrou-lhe todos os reinos do mundo e o seu esplendor. E lhe disse: “Tudo isto te darei, se te prostrares e me adorares”.

Jesus lhe disse: “Retire-se, Satanás! Pois está escrito: ‘Adore o Senhor, o seu Deus, e só a ele preste culto’”.

Então o Diabo o deixou, e anjos vieram e o serviram.¹⁶⁸

Assim que terminou a leitura o ministrante fez mais uma oração e iniciou sua homilia. O Pastor enfatizou nos primeiros momentos a importância, para a vida cristã, dos relatos sobre a vida de Jesus – como nos Evangelhos sinópticos; e destacando o evento descrito na leitura bíblica, mostrou que o relato só poderia ter sido contado pelo próprio Jesus – o que evidenciaria a suma importância da narrativa em questão.

Seguindo pelo texto, o pregador destaca a estranheza do encontro relatado no evento lido; em que Mateus narra um diálogo entre Jesus e o Diabo em pessoa. No discurso do Pr. Paschoal, este diálogo possui algumas importantes lições que podem ser aprendidas. Antes, porém, o ministro deixa claro que a questão de o próprio Jesus ter passado por uma destacada experiência de tentação, cumpre o propósito divino de mostrar que o Deus encarnado conhece(u) todas as experiências humanas; e que diante das circunstâncias terrenas não se valia de suas prerrogativas celestiais, mas as enfrentava como ser humano.

¹⁶⁸ Retirado da tradução bíblica Nova Versão Internacional – NVI.

Dentre as possíveis lições, que podem ser extraídas do texto, a primeira diz respeito ao esclarecimento de que as tentações podem acontecer com qualquer um, pois fazem parte da vida cristã; porém, para vencê-las seria necessário seguir os exemplos de Cristo. Os principais exemplos seriam os valores e o caráter de Cristo; que o habilitaram a vencer a tentação.

Analisando os valores e o caráter de Jesus, Paschoal nos atenta para uma segunda importante lição: os possíveis métodos para se combater a tentação; que seriam: uma conduta de vida “cheia do Espírito Santo” – que possibilitaria o discernimento de quando e em que circunstâncias os cristãos estão sendo tentados –; o comprometimento com as leis de Deus presente na Bíblia – que forneceria um senso de justiça capaz de resistir às tentações –; e, ser devidamente instruído nas Escrituras Sagradas tendo-a como regra absoluta de fé – que lhe garantiria conhecimento necessário para agir coerentemente nos enfrentamentos –.

Partindo dessas assertivas de cunho mais “espiritual”, o pastor conduz sua oratória para discussões voltadas às diretrizes da Ética e Moral. Expõe a visão de que a sociedade é fortemente influenciada por uma “inteligência” que atua contra o caráter cristão; principalmente nas questões relativas às drogas, sexo, corrupção e omissão das autoridades.

Essa “inteligência” ou força é revelada pela Bíblia, segundo o preletor, como sendo intervenções do “príncipe das potestades do ar” (o próprio Diabo). E nesse sentido, então, as tentações seriam constantes na vida daqueles que incorporam os valores advogados pela “Palavra de Deus”, que têm seu caráter moldado à estirpe de Cristo. Assim, embora o curso do mundo (sociedade) conduza a um distanciamento dos valores bíblicos morais e éticos, os verdadeiros cristãos devem se manter constantes em suas convicções; pois “a real vitória está em Cristo”; ou seja, a grande vitória estaria em se manter fiel às diretrizes cristãs.

Ao fim da pregação, o pastor realiza mais uma oração. Neste devocional agradece pela exposição da mensagem e solicita intervenção divina a fim de que todos possam seguir firmemente suas convicções de fé.

ENCERRAMENTO

Após o sermão proferido e oração, o próprio pastor Paschoal conduziu toda a congregação a mais um momento de louvor e adoração, com a música já entoada anteriormente no culto: Sonda-me, Usa-me. Ao termino desta canção despede a todos.

5.2.8.2 O culto da PIB Curitiba e as interações simbólicas

Diante da descrição acima, percebemos como várias instâncias da vida religiosa protestante são postas em validade, legitimadas, na dinâmica do culto. Nitidamente as mais significativas são as orações, o discurso fundador e o discurso religioso; além das suas representações. Nesse sentido, o que vimos em muitos dos relatos dos entrevistados, ou nas citações das publicações institucionais, se repetem na dinâmica litúrgica do culto.

Desde as canções, expressando profundo sentimento religioso, até o discurso religioso, enfatizando diretrizes morais e éticas, o espaço do culto é significado por experiências humanas e posto em movimento na performance dos fiéis. Nesse sentido, o culto pode até ser visualizado em uma práxis material/física, porém seu “real sentido” e essência só transparecem mediante o universo simbólico do pensamento religioso.

Assim, é por mais esta diretriz que vemos uma aproximação saudável entre “culto” e “espaço sagrado”; pois que, apesar de poderem ser visualizados na materialidade, não são fundados nesta base, mas pelo contrário, são antes configurações de uma “realidade” vivida em seu sentido e significação.

Esta aproximação substancial entre culto e espaço sagrado também é, como veremos na sequência, profícua na dinâmica religiosa da Austin Stone. Por ela somos compelidos a ponderar as ações cúlticas através de distintas performances.

5.2.9 AUSTIN STONE: culto e performance religiosa

Austin Stone possui algumas características que se destacam na sua dinâmica cúltica; como, por exemplo, seu inusitado “casamento” entre contemporaneidade musical e conservadorismo protestante discursivo; e, também, suas reuniões com um tom de informalidade secular.

Assim, Austin Stone se vale de louvores com uma musicalidade extremamente moderna e letras profundas (a maioria compostas pela liderança da própria Austin Stone) e alia a isso uma típica teologia conservadora oriunda do protestantismo evangelical americano (com temáticas de salvação, graça, pecado,

conversão, moral e ética). Desse modo, os frequentadores da Austin Stone/DownTown Campus, na sua maioria jovens (universitários), são conduzidos por canções com ritmos bem atuais ao mesmo tempo em que “navegam” em um característico discurso religioso protestante.

Pelo fato de os encontros no Downtown Campus ocorrerem no Ginásio de uma High School, os momentos de louvor se assemelharem a um show musical, a pregação em vez de ocorrer num tradicional púlpito, se realizar numa espécie de palco, e a liderança não fazer questão de usar vestimentas que os distingam dos demais, a dinâmica cúlrica reflete um alto teor de informalidade.

Este modo peculiar de encontro religioso da Austin Stone se repete, no Downtown Campus, por exemplo, várias vezes ao longo de um mesmo dia (domingo). A Austin Stone/Downtown Campus possui quatro horários de cultos aos domingos, sendo: as 9h, as 11h15min, as 17h e as 19h. Os diferentes horários visam acomodar a grande comunidade que atente a igreja. Tanto os louvores como a pregação geralmente possuem o mesmo conteúdo nas diferentes reuniões – o que muda são alguns integrantes da banda e os pregadores, mas ainda assim, salvo algumas exceções, tanto as canções como o conteúdo do sermão são os mesmos nos diferentes horários.

A dinâmica da Austin Stone usualmente é composta por uma oração introdutória proferida comumente por um de seus pastores ou líderes locais; três a quatro canções lideradas por sua banda (a Austin Stone Worship, que integra vários músicos); outra oração preparatória para o sermão feita já pelo próprio pregador; a pregação expositiva realizada geralmente por Matt Carter (pastor principal/fundador da Austin Stone) e/ou Tyler David (pastor líder do Downtown Campus); ao término do sermão outra canção liderada pela banda; e, já no encerramento, enunciados alguns avisos da dinâmica local e feita a coleta de ofertas.

Outra peculiaridade, ao menos para alguém que espera uma dinâmica protestante minimamente tradicional, ocorre de forma inusitada no encontro das 17 horas: não existe a figura do pregador em pessoa. Explico melhor, a dinâmica do culto da Austin Stone transcorre de forma habitual, ao seu próprio estilo, até o momento em que normalmente seria destinado ao pastor/pregador expor o sermão; o sermão até acontece, mas não com o pregador/pastor presente, em seu lugar o que ocorre é uma transmissão da pregação/sermão que fora feito/gravado durante a manhã.

Assim, no momento da mensagem desce em cima do palco uma grande tela que projeta a pregação da manhã. E o mais interessante é que devido as proporções da tela e a alta qualidade sonora, se alguém de forma desavisada olhar a distância não perceberá de imediato que se trata de uma “pregação gravada”; pois o tamanho do preletor e seu plano de fundo condizem nos mínimos detalhes com o ambiente ao vivo.

Para elucidar melhor essas e outras questões, cabe aqui uma descrição mais detalhada de um dos diversos cultos que a Austin Stone realiza aos domingos.

5.2.9.1 Descrição de um culto da Austin Stone

O culto que descrevemos agora foi realizado no Downtown Campus, das 11h15min as 12h30min do domingo, dia 21 de julho de 2013. Especificamente esta reunião fazia parte do *Summer Preaching Series 2013*¹⁶⁹; uma série de sermões com pregadores/pastores expoentes no meio protestante americano – geralmente ligados a *Southern Baptist Convention* (Convenção Batista do Sul). Este tipo de programação é realizado pela Austin Stone todo ano no mesmo período.

Como de rotina, pouco antes de iniciar o culto propriamente dito, o amplo ginásio da *S. F. Austin High School*, recheado de cadeiras desmontáveis, já estava quase completo. Na sua maioria jovens (em grande parte acadêmicos da UT Austin); que aguardavam de forma descontraída e informal o início da reunião.

À frente do ginásio um espaçoso e bem estruturado palco estava munido com vários instrumentos (guitarras, violões, contrabaixo, bateria, piano, etc.). Ao fundo do palco era impossível não notar os três grandes telões de alta resolução que compunham parte do ambiente. Não tardando, os músicos (da Austin Stone Worship, banda da própria Austin Stone) logo ocuparam os seus lugares na plataforma central.

Nesse momento um dos líderes da banda, Jimmy McNeal, pegou o microfone, saudou a todos e solicitou que todos se cumprimentassem; tudo de forma muito descontraída. Após este período de “confraternização”, iniciou uma oração. A oração versava sobre a dinâmica da reunião; o orador solicitava auxílio divino para que todos pudessem sentir e entender a mensagem que seria exposta, tanto pelas

¹⁶⁹ Cf. <austinstone.org/resources/sermons/series/4--summer-preaching-series-2013>

músicas como pela pregação. Após finalizar a oração, o mesmo Jimmy McNeal iniciou a primeira canção.

Ao começar a canção, as luzes do ginásio foram propositalmente reduzidas, restando apenas a claridade do palco – o que além de criar um ambiente mais introspectivo e de liberdade, direciona o foco dos presentes totalmente ao palco, à banda. E também, já nos momentos iniciais da primeira música, percebeu-se a potência e qualidade da sonorização utilizada.

LOUVORES

O repertório desenvolvido pela banda da Austin Stone abrange desde composições próprias, como também, grandes sucessos da música gospel (protestante evangelical, *Praise & Worship style*) americana; que de forma geral tem uma boa aceitação pelo público, dadas as grandes interações que ocorrem durante as reuniões. Especificamente na reunião que aqui descrevemos, a banda iniciou com a seguinte canção:

*THIS IS AMAZING GRACE*¹⁷⁰

Who breaks the power of sin and darkness
Whose love is mighty and so much stronger
The King of Glory, the King above all kings
Who shakes the whole earth with holy thunder
Who leaves us breathless in awe and wonder
The King of Glory, the King above all kings

*This is amazing grace
This is unfailing love
That You would take my place
That You would bear my cross
You would lay down Your life
That I would be set free
Jesus, I sing for
All that You've done for me*

Who brings our chaos back into order
Who makes the orphan a son and daughter
The King of Glory, the King above all kings
Who rules the nations with truth and justice
Shines like the sun in all of its brilliance
The King of Glory, the King above all kings

*Worthy is the Lamb who was slain
Worthy is the King who conquered the grave
Worthy is the Lamb who was slain
Worthy is the King who conquered the grave.*¹⁷¹

¹⁷⁰ Compositores: Josh Farro, Phil Wickham, Jeremy Riddle (Bethel Music).

Após o término desta canção, mas sem o instrumental parar completamente, outra se iniciou:

*KING OF LOVE*¹⁷²

The king of love my shepherd is, whose goodness never faileth
I nothing lack if I am His, and He is mine forever
Where streams of living water flow, my ransom soul He leadeth
From heights above to cavern low, with constant love He feedeth

Corrupt and foolish oft I strayed, yet in His love He sought me
And on His shoulders gently laid, He brought me home rejoicing
In death's dark vale, I fear no ill, with Thee, dear Lord, beside me
Thy rod and staff my comfort still, the cross before to guide me

Thou set a table in my sight, abundant grace bestoweth
All of Thy kindness, my delight, from heaven's storehouse floweth
And so through all the length of days, Thy goodness faileth never
Good Shepherd may I sing Thy praise, within Thy house forever
And so through all the length of days, Thy goodness faileth never
Good Shepherd may I sing Thy praise, within Thy house forever

*My lips will praise, oh King of Love
Who sealed my heart for realms above
In sin and shame came mercy's flood
I run to You, oh King of Love.*¹⁷³

¹⁷¹ “ESTA É A MARAVILHOSA GRAÇA: Quem quebra o poder do pecado e das trevas / De quem é o amor poderoso e muito mais forte / O Rei da Glória, o Rei acima de todos os reis / Quem agita a terra inteira com santo trovão / Quem nos deixa sem fôlego em respeito e admiração / O Rei da Glória, o Rei acima de todos os reis / *Esta é a maravilhosa graça / Este é o amor infalível / Que você tomaria o meu lugar / Que você suportaria minha cruz / Você daria a sua vida / Para que eu pudesse ser liberto / Jesus, eu canto por / Tudo o que você tem feito por mim / Quem traz o caos de volta à ordem / Quem faz do órfão um filho e filha / O Rei da Glória, o Rei acima de todos os reis / Quem governa as nações com verdade e justiça / Brilha como o sol em todo seu esplendor / O Rei da Glória, o Rei acima de todos os reis / Digno é o Cordeiro que foi morto / Digno é o Rei, que conquistou a morte / Digno é o Cordeiro que foi morto / Digno é o rei que conquistou a morte.*” (Tradução nossa).

¹⁷² Compositores: Aaron Ivey, Jimmy McNeal, Todd Agnew, Matt Carter (Austin Stone Music).

¹⁷³ “REI DE AMOR: O rei de amor é o meu pastor, cuja bondade nunca falha / Nada falta a mim, se eu sou Dele, e Ele é meu para sempre / Onde riachos de água viva, a minha alma resgatada Ele conduz / Das alturas acima a profundas cavernas, com amor constante Ele apascenta / Corrupto e tolo eu sempre me desviei, mas por seu amor Ele me buscou / E sobre os seus ombros Ele me trouxe para casa regozijando / No vale escuro da morte não temerei mal Contigo, Senhor, ao meu lado / Tua vara e teu cajado me confortam, diante a cruz para me guiar / Tu defines uma mesa diante dos meus olhos, abundantes graças / Toda Tua bondade é minha alegria, é armazém de maná do céu / E assim por toda a duração dos dias, Tua bondade nunca desfalece / Bom Pastor, posso cantar Teu louvor, dentro da tua casa para sempre / E assim por toda a duração dos dias, Tua bondade nunca desfalece / Bom Pastor posso cantar Teu louvor, dentro da tua casa para sempre / *Meus lábios vão louvar, ó Rei de Amor / Quem selou o meu coração para os reinos de cima / Em pecado e vergonha veio o dilúvio de misericórdia / Eu corro para Ti, ó Rei do Amor.*” (Tradução nossa).

Entre o fim de uma canção e início de outra, o líder do louvor perfaz curtas orações e também convida os presentes a, da mesma forma, orarem e “adorarem a Deus”. Tudo isso se dá num contexto carregado de emoção, com boa parte dos músicos/cantores de olhos fechados e orando; alguns com as mãos ao alto dizem palavras de louvor e adoração; e de igual modo se comportam os participantes da reunião; cantam em voz alta os louvores, levantam as mãos, oram e “adoram a Deus”. Assim, nesta mesma dinâmica, após canção anterior ter findado logo na sequência outra se iniciou:

10,000 REASONS (BLESS THE LORD)¹⁷⁴

*Bless the Lord, O my soul
O my soul
Worship His holy name
Sing like never before
O my soul
I'll worship Your holy name*

The sun comes up, it's a new day dawning
It's time to sing Your song again
Whatever may pass, and whatever lies before me
Let me be singing when the evening comes

You're rich in love, and You're slow to anger
Your name is great, and Your heart is kind
For all Your goodness I will keep on singing
Ten thousand reasons for my heart to find

And on that day when my strength is failing
The end draws near and my time has come
Still my soul will sing Your praise unending
Ten thousand years and then forevermore.¹⁷⁵

Como que numa sucessão de momentos de introspecção a momentos de mais euforia, as canções conduzem/convidam os ouvintes a uma profunda contemplação religiosa; e isso, não só através do conteúdo das letras (que de forma

¹⁷⁴ Compositores: Matt Redman e Jonas Myrin; Gravado por Matt Redman em 2011 (Álbum 10,000 Reasons).

¹⁷⁵ “10.000 RAZÕES (PARA BENDIZER AO SENHOR): *Bendize ao Senhor, ó minha alma / Ó minha alma / Adore o seu santo nome / Cante como nunca antes / Ó minha alma / Eu vou adorar Seu santo nome / O sol nasce, é um novo dia amanhecendo / É hora de cantar sua música de novo / Que tudo que passou e que tudo que está diante de mim / Deixe-me cantar quando a noite vem / Você é rico em amor, e você demora a se irar / Seu nome é grande, e Seu coração é bondoso / Por todas as suas bondades, Eu vou continuar cantando / Dez mil razões para o meu coração encontrar / E no dia em que a minha força começar a falhar / O fim se aproximar e minha hora chegar / Ainda assim a minha alma vai cantar seu louvor sem fim / Dez mil anos e, então, para todo o sempre.*” (Tradução nossa).

expressiva são projetadas nos três grandes telões), mas também por uma impressionante “forma rítmica” imposta pela musicalidade dos louvores. Ainda antes do principal momento do culto protestante, e também da Austin Stone, a pregação, outro louvor foi entoado:

*NO GREAT AIM*¹⁷⁶

Once my heart was lost, tangled deep in sin
Wandering far from grace, and veiled in shame
Yet with boundless love You have brought me home
Now my greatest prize: to know Your Name

*Knowing You, Jesus, only You
There is no greater aim
In Your presence here my joy is found
There is no higher gain*

Oh my soul cries out just to know You more
To be fettered by unfailing love
Though the fires may flash, mighty thunders roar
Still my hope's secure in Christ above

*Your love is higher, Your glory brighter
And my hope is set on You
My greatest longing is found in knowing
That my hope is set on You*

May my life be steeped in unceasing praise
'Til in death we'll meet on heaven's shore
Oh that glorious day, 'tis Your face I'll see
And in Your arms I'll sing forevermore.¹⁷⁷

Ao término desta canção, o pastor Matt Carter assumiu o palco e iniciou uma oração. A oração, de forma geral, era para que “Deus abençoasse” o momento do sermão que estava por vir; e que todos pudessem entender a mensagem e “desfrutar” da presença divina. Depois de finalizada a oração, Matt Carter introduziu

¹⁷⁶ Compositores: Aaron Ivey, Brett Land, Matt Carter, Halim Suh, Jeff Mangum (Austin Stone Music).

¹⁷⁷ “NÃO HÁ OBJETIVO MAIOR: Certa vez o meu coração estava perdido, confuso e mergulhado no pecado / Vagando longe da graça e velado na vergonha / No entanto, com imenso amor Você me trouxe para casa / Agora o meu maior prêmio: é conhecer o seu nome / *Conhecer você, Jesus, só você / Não há objetivo maior / Em Tua presença aqui, encontro minha alegria / Não existe ganho maior /* Ô minha alma grita para saber mais sobre você / Para ser preso por tal amor infalível / Embora o fogo possa queimar, fortes trovões possam rugir / Ainda assim a minha esperança está segura lá em cima, em Cristo / *Seu amor é maior, mais brilhante é a sua glória / E minha esperança é posta em Você /* Meu maior desejo é encontrado em saber / Que a minha esperança é posta em Você / Que a minha vida seja rica em louvor incessante / Até na morte vamos nos encontrar na porta do céu / Ô que dia glorioso, quando Seu rosto Verei / E em seus braços eu vou cantar para sempre.” (Tradução nossa).

a todos, após uma extensa recomendação, o pregador da manhã, o pastor Daniel (Danny) Lowell Akin. Danny Akin é o atual presidente, e também professor, do *Southeastern Baptist Theological Seminary* (Seminário Teológico Batista do Sudeste). Além de também ser um dos mais importantes líderes da *Southern Baptist Convention* (Convenção Batista do Sul).

PREGAÇÃO

Após a introdução feita pelo pastor Matt Carter, Danny Akin subiu ao palco e assumiu a palavra. Iniciando com uma pequena experiência pessoal sobre o tempo que morou no Texas, logo solicitou a todos que abrissem as suas bíblias no Novo Testamento, especificamente na carta de Paulo aos Filipenses. Danny disse que por meio desse texto, seria possível extrair algumas “verdades” sobre “o Deus que desceu” (*The God Who Came Down*). O texto que fora lido e exposto (nas grandes telas acima do palco) era Filipenses, capítulo 2 e versos 1 ao 11, exatamente como segue:

So if there is any encouragement in Christ, any comfort from love, any participation in the Spirit, any affection and sympathy, complete my joy by being of the same mind, having the same love, being in full accord and of one mind. Do nothing from rivalry or conceit, but in humility count others more significant than yourselves. Let each of you look not only to his own interests, but also to the interests of others. Have this mind among yourselves, which is yours in Christ Jesus, who, though he was in the form of God, did not count equality with God a thing to be grasped, but made himself nothing, taking the form of a servant, being born in the likeness of men. And being found in human form, he humbled himself by becoming obedient to the point of death, even death on a cross. Therefore God has highly exalted him and bestowed on him the name that is above every name, so that at the name of Jesus every knee should bow, in heaven and on earth and under the earth, and every tongue confess that Jesus Christ is Lord, to the glory of God the Father.¹⁷⁸

¹⁷⁸ Texto inglês retirado da tradução bíblica *English Standard Version* – ESV. “Paulo e Timóteo, servos de Cristo Jesus, a todos os santos em Cristo Jesus que estão em Filipos, com os bispos e diáconos: A vocês, graça e paz da parte de Deus nosso Pai e do Senhor Jesus Cristo. Agradeço a meu Deus toda vez que me lembro de vocês. Em todas as minhas orações em favor de vocês, sempre oro com alegria por causa da cooperação que vocês têm dado ao evangelho, desde o primeiro dia até agora. Estou convencido de que aquele que começou boa obra em vocês, vai completá-la até o dia de Cristo Jesus. É justo que eu assim me sinta a respeito de todos vocês, uma vez que os tenho em meu coração, pois, quer nas correntes que me prendem, quer defendendo e confirmando o evangelho, todos vocês participam comigo da graça de Deus. Deus é minha testemunha de como tenho saudade de todos vocês, com a profunda afeição de Cristo Jesus. Esta é a minha oração: Que o amor de vocês aumente cada vez mais em conhecimento e em toda a percepção, para discernirem o que é melhor, a fim de serem puros e irrepreensíveis até o dia de Cristo, cheios do fruto da justiça, fruto que vem por meio de Jesus Cristo, para glória e louvor de Deus.” (Extraído da tradução bíblica *Nova Versão Internacional* – NVI).

Discorrendo, a cada passo grupos de versos distintos, o pastor Danny começou explorando a ideia de que Paulo enfatiza neste texto a mente de Cristo; ao incitar as temáticas da crucificação, consumação e exaltação de Jesus. A intenção do preletor, aqui, foi fazer uma caracterização a respeito da pessoa de Cristo. Com o referido texto, Danny Akin expôs a perspectiva da humilhação que Cristo sofreu quando “encarnou” e “viveu” entre os homens.

O pregador insistiu na afirmação de que cristãos devem possuir o “caráter e a mente” de Cristo. E que algumas das características positivas disso seria: primeiro, viver na perspectiva do “encorajamento pelo Espírito”; nesse sentido, a exemplo do apóstolo Paulo, não importaria a circunstância, por mais mundana/terrena que ela possa ser, os cristãos podem confiar e perceber o encorajamento dado por Cristo. Segundo, acreditar no grande amor que Cristo despende sobre os seus; amor este, a ponto de Jesus ter dado a sua própria vida para o regate dos que ama. Terceiro, saber que o cristão possui uma profunda “participação no Espírito”; com isso, o pregador reforçou a ideia de que após alguém ter se convertido a Cristo, essa mesma pessoa se transforma no “templo do Espírito Santo”, e passa a fazer parte da dinâmica espiritual da igreja de Cristo. E por fim, em quarto, viver em “afeição e simpatia”, ou seja, em comunhão com a igreja de Cristo – considerando aqui que a dimensão afetuosa é característica da ação do Espírito Santo no seio da igreja.

Danny asseverou que parte destas características (da “mente de Cristo”) é acessível aos cristãos se estes entenderem e exercerem a admoestação que Paulo faz no texto citado. Tal advertência paulina diz respeito ao comportamento de todos que participam do “corpo espiritual de Cristo”; diz respeito a viver em unidade, humildade e sensibilidade.

Segundo o pregador, uma pessoa que se diga seguidora da “mente de Cristo” tem como dever desafiar o seu próprio comportamento; nesse sentido, tem por obrigação procurar viver coadunado com o exemplo de Cristo. Akin continuou refletindo sobre a assertiva paulina e disse que parte deste desafio é viver em unidade; mas isso não significaria viver em uniformidade. Nesse sentido, segundo o pregador, Deus não quer uma Austin Stone cheia de pessoas que se parecem e se comportam/agem de forma idêntica; mas que possuam unidade no amor, no convívio, no espírito.

Outra parte deste desafio é viver em humildade; por esta perspectiva, Danny Akin reinterou a ideia de que os seres humanos, por sua natureza corrompida, não

merecem tamanha bondade que fora oferecida com a graça salvadora de Jesus. E assim, não cabe aos cristãos outro comportamento se não o da humildade; pois por mais que as pessoas se orgulhem das “perfeitas” ações humanas, elas não podem salvar o homem da sua perdição eterna. A única coisa capaz de resgatar o pecador é a graça divina.

Uma última parte do desafio paulino, segundo o pregador, é viver de modo a se sensibilizar com as necessidades do próximo. Assim como Cristo se sensibilizou com a perdição humana e se ofereceu em resgate, os cristãos devem olhar as necessidades alheias e pô-las em alta consideração.

Já finalizando seu sermão, o pregador apontou para algumas características que o texto apresenta. Danny mostrou como parte do texto (dos versos 6 a 11), provavelmente, diz respeito a um hino cantado pelas primeiras comunidades cristãs. Neste, num primeiro momento, a pessoa de Cristo é caracterizada de forma a evidenciar seu perfil de humildade; pois ao “encarnar” se esvaziou/rendeu da glória celestial (mas isso, segundo o pregador, não significou um esvaziamento da divindade, Cristo continuou sendo Deus) e humildemente viveu como homem. Viveu e morreu na cruz; a forma mais humilhante de morrer dos tempos antigos. Porém num segundo momento, evidencia seu perfil de “exaltação e coroação”; e aqui, segundo Akin, o texto revela que enquanto o Deus Filho se humilha para prover salvação, o Deus Pai o exalta consumando o propósito divino.

Assim, Danny Akin finalizou sua homilia afirmando que Deus veio a terra; Jesus deixou a sua glória, quando ele mesmo não precisava; viveu uma vida humilde e morreu por meio de uma morte humilhante, quando ele mesmo não precisava; pagou assim uma dívida que não era dele, mas dos homens; ofereceu assim uma graça que ninguém merecia, mas por amor ele o fez.

Após finalizar seu sermão, o pastor Danny pediu para que todos curvassem suas cabeças e proferiu uma oração. Nela agradeceu a Deus pelos momentos de exposição da palavra e pediu intervenção divina na vida dos presentes. Terminando esta parte, a banda já subindo no palco assumiu a plataforma central.

LOUVOR

Liderando o grupo de músicos, Jimmy McNeal iniciou novamente outra canção:

YOUR GREAT NAME¹⁷⁹

Lost are saved; find their way; at the sound of your great name
 All condemned; feel no shame, at the sound of your great name
 Every fear; has no place; at the sound of your great name
 The enemy; he has to leave; at the sound of your great name

*Jesus, Worthy is the Lamb that was slain for us, Son of God and Man
 You are high and lifted up; that all the world will praise your great name*

All the weak; find their strength; at the sound of your great name
 Hungry souls; receive grace; at the sound of your great name
 The fatherless; they find their rest; at the sound of your great name
 Sick are healed; and the dead are raised; at the sound of your great name

Redeemer, My Healer, Almighty
 My savior, Defender, You are My King.¹⁸⁰

Antes de todo instrumental parar, o pastor Tyler David (líder do DownTown Campus) iniciou uma oração. Nela o orador agradeceu novamente a Deus pelos momentos que todos passaram naquela manhã; e agradeceu pela palavra que fora pregada. Depois de feita a oração, Tyler David solicitou a todos que se sentassem por um momento.

ENCERRAMENTO

Com todos tomando assento, o mesmo pastor começou a dar uma série de avisos relacionados à dinâmica da Austin Stone. Detalhes sobre diferentes encontros e grupos, reuniões tanto durante a semana como nos fim de semanas, e informações mais específicas sobre como fazer parte da Austin Stone foram o conteúdo dos avisos. Enquanto o pastor comunicava a comunidade, alguns “auxiliares/obreiros” da Austin Stone passavam pequenas caixas entre as fileiras para o recolhimento de ofertas. Após esta dinâmica dos avisos e da contribuição, o pastor Tyler David desejou um bom domingo e dispensando a todos, finalizou a reunião.

¹⁷⁹ Compositores: Krissy Nordhoff (letra) e Michael Neale (melodia); gravado em 2010 por Natalie Grant (Álbum Love Revolution).

¹⁸⁰ “SEU GRANDE NOME: Os perdidos são salvos; encontram o seu caminho, ao som do seu grande nome / Todos os condenados; não sentem vergonha, ao som do seu grande nome / Todo medo, não tem lugar, ao som do seu grande nome / O inimigo, ele tem que sair, ao som de seu grande nome / *Jesus, Digno é o Cordeiro que foi morto por nós, Filho de Deus e Homem / Você é elevado e exaltado, para que todo o mundo possa glorificar o seu grande nome* / Todos os fracos, encontram forças, ao som do seu grande nome / Almas famintas; recebem graça, ao som do seu grande nome / O órfão; encontra seu descanso, ao som do seu grande nome / Os doentes são curados e os mortos são ressuscitados, ao som do seu grande nome / Redentor, meu Curador, Todo-Poderoso / Meu salvador, Defensor, Você é meu rei.” (Tradução nossa).

5.2.9.2 O culto da Austin Stone e as espacialidades conformadas

Semelhante à dinâmica cültica da PIB Curitiba, Austin Stone articula diferentes espacialidades conjunta e simultaneamente. Nesse sentido, distintas dimensões compõe a celebração religiosa; com destaque para as espacialidades musical, discursiva, e experiencial.

Austin Stone é conhecida regionalmente pela sua excelente qualidade musical. Sua “equipe de louvor” é uma banda profissional e sua performance bem produzida. Mas isso não quer dizer que o que os músicos fazem no palco sejam atuações, mas sim que a dinâmica é bem estruturada e organizada. Na verdade é possível notar uma grande espontaneidade entre os ministrantes, através das orações e interações com a comunidade.

A parte musical, tanto as letras como a melodia, expressam uma espacialidade fortemente carregada de emoção. Isso se expressa na forma em que tanto os músicos como grande parte dos ali presentes visivelmente deixam transparecer suas emoções através de manifestações diversas (cantando em alta voz, chorando, levantando as mãos, “adorando e glorificando a Deus”). Sem dúvida, esta espacialidade é uma das mais distintas no âmbito da celebração religiosa da Austin Stone. Esta característica foi bem expressa por Davies (1994, p.51) ao afirmar que: “The power of music to fill a building and add yet another dimension to words must never be ignored when considering sacred places in Christianity. This is especially important for those situations where believers argue that their building is not sacred”¹⁸¹.

Outra espacialidade que transparece de forma efetiva é a discursiva. Ao evocarem o Discurso Fundador, por meio de uma hermenêutica característica, e articularem suas verdades através de um discurso religioso, esta espacialidade se fundamenta na palavra/texto – lida, enunciada, reverberada, interpretada e aplicada. Por meio das temáticas do pecado, graça, salvação, amor e redenção, a discursividade/linguagem protestante evangelical permeia representações e expressões religiosas; abrangendo, assim, de forma destacada, desde as letras musicais até o conteúdo central do sermão.

¹⁸¹ “O poder da música em encher um prédio/templo, e em adicionar ainda outra dimensão às palavras, nunca deve ser ignorado quando se considera os lugares sagrados no Cristianismo. Isto é especialmente importante naquelas situações onde os crentes/fiéis afirmam que o seu prédio/templo não é sagrado.” (Tradução nossa).

A espacialidade experiencial se refere à feição espacial que a experiência religiosa assume em distintas circunstâncias do culto. De forma mais geral, a espacialidade experiencial transparece em específicas dimensões; como, por exemplo, nas dimensões emocional, intelectual, social e “espiritual”.

A dimensão emocional, bem presente nos gestos e palavras dos participantes, ocorre de maneira fluída nos vários momentos da reunião; a dimensão intelectual se estrutura no apelo ao entendimento para se compreender a mensagem transmitida (seja nas letras das músicas ou no discurso religioso); a dimensão social se caracteriza pelo agrupamento de fiéis e suas interações; e por fim, a dimensão “espiritual” seria evidente na subjetividade individual expressa na “busca pelo contato com o divino”, naquela busca por respostas aos anseios da alma, uma demanda psíquica, por assim dizer.

5.2.10 PIB Curitiba e Austin Stone, o espaço sagrado como conformação simbólica de um amplo protestantismo batista

Por excelência na dinâmica do protestantismo a experiência do culto poderia ser pensada sob a noção de espaço sagrado. Nessa mesma linha de pensamento, o espaço sagrado batista pode melhor ser definido como o próprio culto; mas não em seu sentido litúrgico e sim enquanto ação do fiel – se constituindo, por assim dizer, um espaço de ação ou performático.

Não queremos afirmar que o espaço sagrado da PIB Curitiba ou da Austin Stone seja o momento de culto, mas apenas enfatizar que nele são capitaneadas as diversas experiências religiosas que orientam e consubstanciam o espaço de ação/performático dos fiéis.

O espaço sagrado expresso nas dinâmicas da PIB Curitiba e da Austin Stone pode ser visto sob a dinâmica das espacialidades do mundo religioso. Nesse sentido, evidencia a articulação da *espacialidade concreta de expressões religiosas* nos momentos de ajuntamento dos fiéis (reunião dos adeptos); seja no templo/High School ou qualquer lugar diluído no cotidiano. Com a articulação da *espacialidade das representações religiosas*, expressa nas práticas e no ideário do grupo, fortalece a noção comunal/grupo (representação de unidade). E, por fim, pela *espacialidade do pensamento religioso*, manifesta nas interpretações do texto sagrado e no

discurso religioso, firmaria as bases de uma racionalidade da palavra (lógica oriunda do Discurso Fundador).

Assim o espaço sagrado deste amplo protestantismo batista seria a conformação simbólica de diferentes experiências religiosas; instauradas por distintas espacialidades, destacadamente expressas na prática cültica.

Um dos pontos fundamentais deste espaço sagrado é a experiência comum das práticas religiosas que ocorrem destacadamente nos cultos, mas não só neles. De forma geral, a experiência religiosa deste amplo protestantismo batista não é vinculada, *stricto sensu*, ao local da prática cültica; mas sim, pode ocorrer em qualquer espaço. Por não se resumir ao lugar/materialidade exterior, mas se pautar numa dinâmica interna/imanente, o espaço sagrado assume uma feição simbólica pendendo, quase que desproporcionalmente, para sua dimensão ideal (teológico-discursiva). O deixando mais próximo de um “espaço de sentido” do que de um “espaço físico-material”.

Mas isso não significa dizer que o templo/construção/local de culto é visto de forma negativa; é, de certa maneira, visto de forma neutra. Ao falar da valoração que os batistas empregam aos templos ou locais de culto, um dos líderes da PIB faz uma interessante e válida colocação; em que ao mesmo tempo reforça as considerações que temos feito até aqui, como também aponta para uma situação “paradoxal” que se instala na dinâmica batista:

“tudo pertence ao Senhor, não há um nexus, um ponto em que há uma ligação entre o céu e a terra... isso é religião, mas não é cristianismo; o cristianismo que nós temos é... ‘a terra pertence ao Senhor e a plenitude dela’... tudo pertence ao Senhor... então tudo poderia ser ‘santificado’... e isso seria até a razão que os batistas tecnicamente não vão dar tanta ênfase [ao templo/local], mas falando sinceramente... temos os nossos desejos; e a tendência hoje em dia é de construir prédios enormes... aqui no Brasil a nossa PIB é um modelo... mas é um modelo com poucas igrejas iguais... oh só numa cidade grande no sul dos Estados Unidos temos mais de dez ‘PIBs’. Então, o batista fala uma coisa, mas a sua prática indica que esta acontecendo outra”
W.M.¹⁸²

Embora esse descompasso descrito pelo referido entrevistado aponte para uma “contradição”; na verdade, ela reforça as nossas preposições. Pois é

¹⁸² Líder (pastor-professor) batista, 50/60 anos, casado, cristão desde o nascimento e há mais de dez anos participante da PIB Curitiba.

justamente pela abertura teológica, de uma flexibilidade espacial, que é possível instaurar as experiências religiosas mais profundas não importando o local. Nesse sentido, pode ser em uma imensa catedral ou em baixo de uma simples árvore que, do mesmo modo, o espaço sagrado batista pode emergir. É nesse sentido que entendemos a assertiva acima como sendo uma aparente contradição; pois, dessa forma, não importa o tamanho do templo ou o seu espaço imediato, mas sim a significação que lhe é articulada.

5.3 O DESVELAR DA BASE: RAZÕES E MOTIVOS DA CONFIGURAÇÃO DO ESPAÇO SAGRADO DE TRADIÇÃO BATISTA

Tentar decifrar os motivos que levam o espaço sagrado batista ter a configuração que tem – conforme vimos nas seções anteriores – não é tarefa fácil. Pois sabemos que os fenômenos em geral não são frutos de motivo único, mas resultado de uma complexa rede de relações causais. Na mesma perspectiva, o espaço sagrado batista é fenômeno complexo e com diversas raízes originárias. Mas para tentar desvendar alguns dos princípios que o fazem ser o que é, vamos simplificar sua natureza e entendê-lo como um epifenômeno resultante de códigos teológicos, causas históricas e motivações contextuais.

Sabendo que os códigos teológicos aqui destacados são o resultado não só de uma “pura” hermenêutica bíblica, mas também de influências históricas e culturais, que as causas históricas não são constituídas unicamente por fatores “seculares”, mas são da mesma forma emoldurações dos códigos teológicos, e que as motivações contextuais são em parte o resultado destas duas diretrizes, esta distinção (entre códigos teológicos, causas históricas e motivações contextuais) é apenas heurística. Mas por ela poderemos mais facilmente entender este entremeado teológico-histórico-cultural.

5.3.1 Códigos teológicos

Sem nos atermos diretamente as referências do texto sagrado cristão, iniciamos com os códigos teológicos; aqui entendidos como alguns dos princípios batistas mais conhecidos: “sacerdócio universal”, “liberdade religiosa”, “autonomia da igreja local” e “autoridade bíblica” (HOLMES, 2012; SILVA, 2007; MCBETH, 1987).

A ideia de “sacerdócio universal”, que diz que todos os “crentes salvos por Cristo” são sacerdotes – i.e. têm acesso direto à Deus –, vai injetar um elevado valor no fiel; tratando-o como um indivíduo em todo seu potencial (AZEVEDO, 1996). De certa maneira, essa noção tem suas origens na Reforma; principalmente em uma das suas máximas: *sola fide* (fé somente), em alusão a ideia de que é somente pela “fé em Cristo” que se obtêm salvação; não havendo mais necessidade, então, de outros mediadores – sejam eles sacerdotes, atos rituais, ou lugares especiais (HAYES, 2002, p.75).

Com isso, a responsabilidade individual “diante de Deus” recai completamente sobre o fiel. Esse alto valor do indivíduo vai se refletir nas várias dinâmicas religiosas: como no trabalho evangelístico, no ensino e administração dos bens, na educação cristã e nos serviços de cultos (PIRAGINE JR; BAUMANN, 2006, p.19). Dessa forma, isso explica, ao menos em parte, o “espaço sagrado batista” despontar com tão alto grau de interioridade do indivíduo; que apesar da sua dinâmica se constituir com base no grupo de fiéis, ela depende inteiramente da performance (psicológica “espiritual” e pragmática) de cada fiel.

O segundo código teológico pode ser entendido como uma derivação do primeiro. Nesse sentido, questão da “liberdade religiosa”, uma dos adágios dos primeiros batistas (MCBETH, 1987), vai se constituir na “absoluta liberdade de consciência” dos indivíduos/fiéis para aceitar ou não a fé. Essa ideia levou a uma das mais distintas acepções defendida pelos batistas: a radical separação entre Igreja e Estado (AZEVEDO, 1996, 259-261). Com isso, também ao menos em parte, conseguimos entender por que o “espaço sagrado batista” vai se constitui em grande parte na vontade pessoal dos fiéis/grupo e na liberdade de escolha do espaço destinado; pois, cada indivíduo é livre para celebrar seu culto/“adoração” onde e em que momento achar conveniente.

A “autonomia da igreja local” basicamente diz respeito à ideia de que a igreja é uma comunidade local democrática e autônoma, formada por pessoas “regeneradas e biblicamente batizadas”. Com esta noção, a comunidade local se constitui na agência máxima de tomada de decisões. Nesse caso, a comunidade local não pertence a uma hierarquia de igrejas, se subordinando a certa estrutura institucional-ecclesial; mas é regida sim diretamente pela congregação local. Aparte da discussão se isso na prática realmente acontece com todas as igrejas batistas, o fato é que essa noção mune, ao menos em teoria, a comunidade local de liberdade de se constituir onde achar que deve. Isto justifica, parcialmente, tamanha flexibilidade espacial que a noção de “espaço sagrado batista” adquire na prática.

O último código teológico a ser mencionado é a “autoridade bíblica”. Esta se organiza na ideia da aceitação do texto sagrado, a Bíblia, como “única regra de fé e conduta”. Ao estruturar toda a dinâmica religiosa sob as bases do texto sagrado, ou uma interpretação “ortodoxa” deste, o centro focal da fé batista se constitui na dimensão discursiva (teológica, religiosa, institucional). Nesse sentido, o parâmetro para toda ação “legítima” da comunidade/fiéis/grupo se fundamenta no (numa interpretação do) texto sagrado. Novamente aparte da discussão se isso acontece ou não, de maneira geral, por esta perspectiva, a dinâmica batista vai destacar a Bíblia como chave para suas realizações. Dessa forma, é justificável que o “espaço sagrado batista” tenha a dimensão do texto sagrado como um das suas dinâmicas estruturantes.

5.3.2 Causas históricas

De forma geral, as causas que vão ser destaque na dimensão espacial batista podem ser resumidas em três eixos: a herança das “primeiras” comunidades; o modelo de protestantismo do século XIX; e, o contexto de implantação. Ao discutir estes eixos, falamos de características gerais do protestantismo e da tradição batista em especial. Com isso, esperamos fornecer um vislumbre de como situações históricas influíram na flexibilidade espacial tanto dos estudos de caso como de uma dinâmica batista mais ampla.

O eixo “herança das ‘primeiras’ comunidades batistas”, basicamente, diz respeito à questão da dinâmica eclesiológica nos primeiros momentos da fé batista.

No início, ainda no século XVII, tanto na Inglaterra como nos EUA, poucas igrejas batistas possuíam seus próprios templos/prédios. Neste período, os batistas se encontravam em casas, eventualmente em salões públicos, e, na maioria das vezes, fora de quatro paredes, em tempo aberto. Isso só mudaria no decorrer do século XVIII (MCBETH, 1987, p.92).

Outro ponto deste mesmo eixo se refere à espontaneidade na “adoração” que marcou as primeiras comunidades batistas; como relata McBeth:

Baptists required complete spontaneity in worship, so that individuals could respond to God as the Spirit might lead them at any moment. This made Baptist worship somewhat unpredictable, for at any moment a worshiper might be given a doctrine, an exhortation, or a psalm to share with the group. Baptist resistance to set forms of worship in the Prayer Book helps explain their freewheeling style. From John Smyth onward, Baptists insisted that they could not pray out of a book but that prayer and praise must come directly “from the hart.” Modern worship practices of Baptists, with hymns, printed orders of worship, Scripture readings, and choral responses all determined in advance, would have been unthinkable to early Baptists. Even Helwys, more moderate than Smyth on many issues, said, “All bookes even the originalles them selves must be layed aside in the tyme of spirituall worshipp”. (MCBETH, 1987, p.92).¹⁸³

Dessa forma, tanto a questão da flexibilidade em relação a ter um espaço específico para as reuniões religiosas, como a dinâmica da espontaneidade nestas mesmas reuniões, vão ainda ser traços característicos do “espaço sagrado batista”. São resquícios do período formador da fé batista; mas que ainda, não em todos os seus aspectos, se evidenciam direta ou indiretamente.

O eixo “modelo protestante do século XIX” é o mais amplo, porém, vamos aqui delinear apenas alguns pontos principais; como as questões dos movimentos religiosos influentes neste período e o modo de ser igreja no contexto da expansão da fronteira americana.

Durante os séculos XVI e XVII, principalmente, a fé protestante sofreu influências de movimentos como o puritanismo e o pietismo, que entre outras coisas,

¹⁸³ “Os batistas requeriam espontaneidade completa na adoração, de modo que os indivíduos poderiam responder a Deus de forma que o Espírito poderia conduzi-los a qualquer momento. Isso fez do culto batista um tanto imprevisível, pois a qualquer momento um adorador poderia dar uma doutrina, uma exortação, ou compartilhar um salmo com o grupo. A resistência Batista em definir as formas de adoração por um Livro de Oração ajuda a explicar seu estilo livre/espontâneo. De John Smyth em diante, os batistas instituíram que não se poderia orar [a partir] de um livro, mas que a oração e o louvor deveriam vir diretamente 'do coração'. As práticas modernas de adoração dos batistas, com hinos e ordens de culto impressos, leituras bíblicas, e respostas de corais tudo determinado de antemão, teria sido impensável entre os primeiros batistas. Mesmo Helwys, mais moderado do que Smyth em muitas questões, disse: 'Todos os livros, mesmo os originais, eles devem ser deixados de lado na hora da adoração espiritual'.” (Tradução nossa).

intensificavam a discussão sobre a desritualização do culto; pondo em destaque princípios como o da participação leiga e tendência antilitúrgica. Mas é sem dúvida a partir do século XVIII na Inglaterra, e de modo quase simultâneo nos EUA, que estes movimentos começam a intensificar-se no seio do protestantismo; muito em virtude dos movimentos avivalistas (DOLGHIE, 2009, p.242). Estes movimentos basicamente compunham o cenário (a “era metodista”) quando a “agência missionária protestante” do século XIX vai buscar sua expansão.

Os grandes avivamentos que ocorreram nos séculos XVIII e XIX, principalmente em terras norte-americanas, foram nutridos pelo chamado Metodismo. Este era composto, em linhas gerais, por uma teologia puritana-pietista com traços arminianos. O grande destaque foi o pietismo que, grosso modo, deixou suas marcas através de um individualismo no cultivo de uma vida religiosa, da leitura solitária da Bíblia acompanhada de uma interpretação literal ou espiritualizada e, de maneira especial, da “experiência pessoal com Jesus” (VELASQUES FILHO, 1990, p.96).

Com estes movimentos em ebulição no seio do protestantismo norte-americano, e dado o contexto de expansão das fronteiras estadunidenses, parte deste mesmo protestantismo promoveu um distanciamento em relação à tradição da Reforma; o que levaria a uma prática religiosa distinta. Como evidencia Mendonça (2008, p.175):

foi certamente a Era Metodista a grande responsável pela ruptura total com a tradição litúrgica da Reforma. Já habituados, desde o movimento wesleyano da Inglaterra, às reuniões religiosas informais, os metodistas foram muito além das expectativas ao se ajustarem de modo perfeito as congregações de fronteira que iam se formando à medida da expansão colonizadora do povo norte-americano para o sudoeste do continente. Nessa situação não havia lugares sagrados, ministros formados, nem aparato litúrgico. Continuava a mesma prática do sermão acompanhado de hinos e muita emoção.

Observação digna de nota é o que diz o mesmo autor ao se referir a parte do protestantismo que se instalou no Brasil do século XIX:

De certo modo, guardadas as circunstâncias próprias de uma cultura completamente diferente e da presença de uma Igreja oficial, a “invasão” protestante no Brasil reproduziu o protestantismo de fronteira dos norte-americanos. Quase se pode dizer que a empresa missionária no Brasil foi um alargamento daquela fronteira: sua teologia, sua liturgia e sua estratégia

de propagação se ajustaram aqui tão bem quanto se haviam ajustado às zonas pioneiras americanas. (MENDONÇA, 2008, p.287-288).

No mesmo contexto de expansão norte-americana, séculos XVIII e XIX, é que os chamados (re)avivamentos/despertamentos religiosos emergiram. E de certa forma, estes movimentos foram o que foram porque “ganharam a fronteira” (AZEVEDO, 1996, p.109). Com os avivamentos uma forma de espiritualidade diferenciada, ou até então com pouco destaque, começou a ser posta em evidência. E com ela uma peculiar compreensão espacial da dinâmica religiosa americana desponta de forma contundente:

The first conviction of a biblically-informed spirituality of the revival is that God, as a God of aniconic freedom, can never comfortably be contained in any one place. Yahweh dwells in thick darkness (...), beyond the control and predictability of those who would anchor the holy in secure and accustomed structures. God is always essentially beyond knowing, beyond being placed. The sacred groves and high places of Baal are thus attacked because of their mechanical claims of guaranteeing the divine presence – of promising what can never be produced at will. Containing God in any given object or place is always subject to biblical ridicule (...). Yet a tension is thrown into this theology by the very mystery of revelation itself. The God who can be located by no one is nonetheless made known by a free act of God's own self-placement. God chooses to be disclosed in proximity to Eden, the burning bush, Sinai, the tabernacle and temple. The God who surpasses all fixed contexts is at the same time revealed in the particularity of place. Hence, a biblical dialectic persists between placement and freedom, iconic and aniconic imagery, temple theology and the theology of a boundless God. In the tradition of American revivalism, the latter term has always been the one most emphasized. (LANE, 2002, p.182).¹⁸⁴

Assim, os reavivamentos promoveram uma compreensão espacial bem mais fluída na dinâmica da experiência religiosa (expressa na ideia de que o divino não pode ser “contido” em um lugar específico). Desde o século XVIII, quando John Wesley iniciou suas pregações na Inglaterra e George Whitefield seu ministério

¹⁸⁴ “A primeira convicção de uma espiritualidade bíblicamente formada no avivamento é que Deus, como um Deus de liberdade não-icônica, nunca pode confortavelmente ser contido em qualquer lugar específico/único. O Senhor habita na escuridão (...), além do controle e da previsibilidade dos que querem ancorar o santo em estruturas seguras e costumeiras. Deus está sempre, essencialmente, além do conhecimento e além de ser posto em um lugar. Os bosques sagrados e altos lugares de Baal são assim atacados por causa de suas reivindicações mecânicas de garantir a presença divina - de prometer o que nunca pode ser produzido à vontade. Conter Deus em qualquer objeto ou lugar dado é sempre se sujeitar ao ridículo bíblico (...). No entanto, a tensão é lançada sobre esta teologia pelo próprio mistério da própria revelação. O Deus que não pode ser localizado por ninguém não deixa de ser dado a conhecer por um ato livre de auto-localização/revelação de Deus. Deus escolhe ser visto/revelado na proximidade do Éden, na sarça ardente, no Sinai, no tabernáculo e no templo. O Deus que supera todos os contextos fixos é, ao mesmo tempo, revelado na particularidade do lugar. Assim, uma dialética bíblica persiste entre a localização e a liberdade, entre imagens icônicas e não-icônicas, a teologia do templo e a teologia de um Deus sem limites. Na tradição do avivalismo americano, o último termo tem sido sempre o mais enfatizado.” (Tradução nossa).

itinerante nas colônias americanas, a tradição/movimento avivalista enfatizou o “poder de Deus” não limitado nem às casas de encontro (*meeting-houses*) e nem às igrejas. De certa maneira, o impulso dos reavivamentos promoveu tanto uma teologia espacial como social diferente das que existiam nas estruturas eclesiais vigentes (LANE, 2002, p.182).

Este protestantismo, que passou e modificou-se em tais movimentos, se estabeleceu de forma consistente nos EUA; e no século XIX através da “agência missionária protestante” americana chegou ao Brasil – com a denominação batista, entre outras.

Por este eixo se evidencia boa parte das razões da forte tendência do “espaço sagrado batista” assumir tamanha flexibilidade e fluidez na dinâmica espacial.

O eixo “contexto de implantação do protestantismo”, vai se referir especificamente à dinâmica brasileira; quando da chegada da tradição batista. Nesse sentido, basicamente três questões são apontadas: a tendência ao anticatolicismo, as “técnicas avivalistas” e a legislação imperial brasileira.

Com o Brasil do século XIX massivamente católico, por esse e outros motivos, parte dos grupos missionários que aqui chegaram exerceram uma postura anticatólica; objetivando criar uma identidade de contraposição e ao mesmo tempo maximizar suas ações missionárias/proselitistas.

Isto, de certa maneira, “respingou” nas práticas religiosas protestantes e em especial na tradição batista; que procurou enfatizar suas experiências religiosas em distinção às católicas (HEWITT, 1993). Dessa maneira, o culto de forma destacada ficou absolutamente afastado de qualquer semelhança com a celebração católica; e assim, “as liturgias elaboradas e formais” encontraram séria resistência porque se pareavam a missa católica (MENDONÇA, 1990, p.202).

Outra questão diz respeito às “técnicas avivalistas” principalmente utilizada por batistas. Como descreve Velasques Filho:

os batistas espalharam-se por todo o território nacional, estabelecendo congregações. Ciosos de sua identidade denominacional, fruto do landmarkismo, ressaltavam suas características eclesiológicas como as únicas verdadeiramente evangélicas e, portanto, corretas. A cooperação com as demais denominações tradicionais limitou-se sempre ao minimamente necessário. Os batistas tiveram um crescimento constante, graças à manutenção de duas técnicas avivalistas, que eles transferiram, quase intactas, para o Brasil. A primeira foi o sistema de *farmer-preacher*,

evangelistas leigos que, na zona rural, desempenhavam papel de expansionistas de congregações e de pontos de pregação, ao redor de suas residências, por vezes num raio de muitas léguas. A segunda foi o sistema de *protracted-meetings*, ou seja, os acampamentos trazidos para as cidades e devidamente adaptados a nova realidade. Os *protracted-meetings* transformaram-se em séries, mais ou menos prolongadas, de evangelização. Foram comuns a todo o protestantismo de missão, mas funcionaram mais eficazmente entre as batistas. (1990, p.104).

Com estas técnicas, a dinâmica batista foi ainda mais enfática na questão da flexibilidade espacial. Pois onde precisasse de um “ponto de pregação” e sempre que se necessitasse de evangelização, seja na cidade ou no campo, a ação religiosa batista poderia ser acionada.

A questão da legislação no Brasil Império pode ter sido um dos fatores que emoldurou parte da dinâmica espacial protestante e batista. Como a legislação no Brasil Imperial impedia a construção de edifícios religiosos com aparência exterior de templo e a prática plena de um culto mais elaborado (MENDONÇA, 1990, p.176; 201), é justo pensar que isso impactou, em alguma medida, se não o protestantismo de forma geral, ao menos a dinâmica batista. Pois, no caso dos batistas, aliada a questão da legislação estava uma postura teológica e prática que dava vazão à uma espacialidade religiosa mais informal e flexível; que assim, fora incentivada por tal legislação.

Como assevera Mendonça (1990, p.196), ao analisar de um modo mais amplo, “a lei encorajou e os hábitos cristalizaram a aversão do protestante brasileiro a tudo o que é simbólico no culto: os relógios nas torres, os sinos, a cruz e os paramentos, exceto no Sul do país, onde a tradição episcopal e a luterana são muito fortes”. Com isso, os resultados foram que “as salas de culto nas casas de família evoluíram para casas de oração e templos sem adorno algum, interno ou externo” (MENDONÇA, 1990, p.196).

Com todas estas assertivas sobre as causas históricas, podemos entender como o “espaço sagrado batista” se configurou tão fluído e pessoal. Um rastro eclesiológico das primeiras comunidades, os impactos da teologia puritano-pietista-arminiana através do metodismo, a dinâmica da informalidade do contexto de fronteira, a fluida espacialidade emergida nos avivamentos, e o contexto anticatólico e de proibição legislativa, todos de uma forma ou de outra, uns mais outros menos, influenciaram/influenciam a configuração do que podemos entender por “espaço sagrado batista”.

5.3.3 Motivações contextuais

Com “motivações contextuais” queremos apontar para duas dinâmicas que são influentes na configuração da espacialidade protestante e batista em especial. São elas: a dinâmica contemporânea e a dinâmica missionária/proselitista.

A primeira dinâmica vai apontar para a contemporaneidade e mostrar como demandas vigentes podem interferir e compor a mentalidade espacial de grupos religiosos como os batistas. Nesse sentido, as “práticas espaciais” religiosas envolvem-se nas dinâmicas culturais e muitas vezes passam a não serem percebidas mais como oriundas desse “nicho secular”; tamanha a sua simbiose. Um exemplo dessa questão ocorre com a dinâmica das megachurches, que ao absorverem certa demanda social contemporânea se organizam de um modo bem característico; como bem mostra o texto de Leonard:

in their effort to reach seekers, megachurches have reshaped the nature of Christian worship in ways that have affected a variety of congregations large and small. Seeker-oriented worship is often predicated on the idea that the non-affiliated may well be “turned off” by the traditional or be uncomfortable with services that use elaborate liturgies, hymnbooks, vestments, and other religious accoutrements. More-contemporary forms employ brief hymns, sometimes known as “praise choruses,” that are displayed on screens and accompanied by “praise bands” using guitars, drums, and pianos. Some churches even facilitate music related to “Christian rock” or “Christian heavy metal” format. Ministers may wear sport clothes rather than suits or robes, in order to communicate informality and openness. Services often include skits or other dramatic presentations along with the sermon, which is directed toward practical implications of biblical texts and principles. “Contemporary” worship experiences have become so successful that many churches have added them to their weekly schedule. Indeed, megachurches have had a major impact on the changing nature of worship in American churches in the early twenty-first century. (2005, p.250).¹⁸⁵

¹⁸⁵ “em seu esforço para atingir [os que procuram igrejas], as megachurches remodelaram a natureza do culto cristão atingindo uma variedade de congregações, grandes e pequenas. A adoração/culto orientada para os [que procuram igrejas] é muitas vezes baseada na ideia de que [os frequentadores] não-filiados podem muito bem ser ‘desligados/perderem o interesse’ pelo tradicional ou se sentirem desconfortáveis com os cultos que usam liturgias elaboradas, hinários, vestimentas e outros aparatos religiosos. Formas mais contemporâneas empregam breves hinos, às vezes conhecidos como ‘corinhos’, que são exibidos em telas e acompanhados por ‘bandas de louvor’ usando guitarras, bateria e pianos. Algumas igrejas até mesmo facilitam a música ao relacioná-las aos estilos de ‘rock cristão’ ou ‘heavy metal cristão’. Ministros podem usar roupas esportivas em vez de ternos ou batas, a fim de comunicar informalidade e [certa] abertura. Serviços muitas vezes incluem esquetes ou outras apresentações dramáticas juntamente com o sermão, que é direcionado para as implicações práticas de textos e princípios bíblicos. Experiências de adoração ‘contemporâneas’ tornaram-se tão bem sucedidas que muitas igrejas [já] as adicionaram à sua programação semanal. De fato, as

A outra dinâmica é relativa à ação missionária/proselitista. Nesse sentido, por muitas vezes haver a necessidade de certa fluidez espacial, devido ao contexto de pouca liberdade de outras culturas, a dinâmica religiosa protestante e batista vai se munir de certa estratégia espacial: a “equiparação contextual”; ou seja, o comportamento religioso modifica-se (equipara-se), dentro de certo limite, para poder desenvolver suas ações missionárias/proselitistas.

Podemos identificar tal dinâmica através do seguinte relato de uma missionária: “como estávamos em um país islâmico, as leis e a cultura eram totalmente diferentes das conhecidas no mundo ocidental, portanto, nossas vestimentas, comportamento, contato com as pessoas precisaram ser rapidamente modificados” (KARUTA, 2010, p.45). Aqui, claramente está incluso as “práticas espaciais”. Tendo em vista que a tradição batista fornece uma grande “margem de manobra” na questão da dinâmica espacial, é fácil deduzir que o “espaço sagrado batista”, como temos entendido até aqui, é um dos grandes trunfos da dinâmica missionária/proselitista.

Dessa forma, as motivações contextuais também são um dos componentes chaves para a estruturação do “espaço sagrado batista”. Assim, seja com a demanda social vigente ou com as limitações culturais de alguma região, ou com ambas, a dinâmica espacial religiosa da tradição batista vai se configurando num processo vivo e dialógico.

*

*

*

Por todos estes fatores é que vemos um “espaço sagrado batista” não fundado em um nexos locacional-material, fortemente investido de uma dimensão individual, organizado numa lógica discursiva, constituído numa alteridade católica, e aberto às dinâmicas contemporâneas. Assim, são essas redes “teológicas-históricas-culturais” que conduzem os sentidos que vão conformar o “espaço sagrado batista”. Elas, ao se entremeararem na dinâmica “espiritual” de cada fiel/grupo, vão configurar e articular os conteúdos simbólicos do mundo religioso; bem expressos na ideia de “espaço sagrado”.

magachurches tiveram um grande impacto sobre a natureza mutável do culto/adoração nas igrejas americanas no início do século XXI.” (Tradução nossa).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A presente tese teve como um de seus alvos fornecer uma perspectiva diferente das tradicionais abordagens geográficas do fenômeno religioso. Nesse sentido foi que discutimos de forma elementar o campo disciplinar da geografia da religião. Navegamos pelos seus meandros históricos e evidenciamos algumas das possíveis linhas teóricas que esta geografia da religião, principalmente a brasileira, pode assumir.

Com esse panorama em mente, pudemos identificar uma das possibilidades de abordagem na geografia da religião mais profícuas: a de base fenomenológica-hermenêutica; que por buscar nas experiências e crenças dos indivíduos as significações de suas dinâmicas espaciais, pode alcançar uma compreensão mais fidedigna ao próprio fenômeno pesquisado.

Partindo de teorizações que emergiram no seio da geografia da religião, identificamos que o termo “espaço sagrado” representa uma das ideias mais recorrentes dentro das discussões espaciais sobre o fenômeno religioso. A partir disto, iniciamos um percurso procurando deixar evidente diferentes modos de compreensão deste termo.

Dessa forma, vimos que por parte de alguns pensadores há forte tendência em considerar a religião do ponto de vista de sua organização institucional do espaço. Enquadram-na, e muitas vezes reduzem-na, a uma simples força institucional; sintetizando, assim, o espaço sagrado como espaço da religião. Outros procuram ultrapassar esses limites adentrando um pouco mais nos meandros conceituais das próprias crenças e nas suas funcionalidades espaciais; mas, no entanto, continuam também a olhar a religião sob a noção de espaço sagrado de forma não tão ampla, entendendo-a mais como um espaço religioso determinado locacionalmente do que de outra forma.

Porém, nos deparando com a compreensão de espaço sagrado de base fenomenológica, vimos uma abordagem diferencial e mais profunda. Com ela o espaço sagrado pôde ser pensado como uma determinação epistemológica. Além das inúmeras vantagens que esta peculiar forma de compreender o espaço sagrado provê, os seus apontamentos nos forneceram muitas pistas e a indicação de uma relevante base filosófica. Ao debruçarmos sobre esta base, a Filosofia das Formas

Simbólicas de Ernst Cassirer, pudemos constituir o estrato principal de uma teorização sobre o espaço sagrado como conformação simbólica.

Ao entender, sob as luzes *cassirerianas*, que o espaço sagrado é/pode ser conformado simbolicamente, uma interpretação voltada mais às dinâmicas dos próprios fiéis em suas singulares experiências religiosas é que ganhou a tônica. Nesse caso, o protagonista da “trama” do espaço sagrado seria o homem religioso, o fiel. De forma a distinguir-se das compreensões anteriores, com o “espaço sagrado como conformação simbólica” não seria o lócus a principal instância do fenômeno, mas o próprio religioso que por um “impulso do espírito” (forma simbólica, nos termos de Cassirer) significa suas experiências.

Assim o fiel articula suas experiências sensíveis a um mundo pleno de sentido, ao universo do pensamento religioso. Com isso, é através do agente religioso (o fiel ou o grupo) que são espacializadas as dimensões religiosas; a partir do sentir, mediado simbolicamente, se constrói a realidade religiosa – expressa nas narrativas, nas representações ou nas diversas performances práticas.

Nesse sentido, a ênfase maior se dá nas construções epistemológicas dos fiéis/adeptos; que ao conformarem simbolicamente suas diversas experiências religiosas estruturam o seu espaço sagrado. Assim, neste viés, a tendência é conceber o espaço sagrado a partir das articulações de sentido e significados da realidade religiosa dos sujeitos.

Mediante as inferências de um espaço sagrado como determinação epistemológica e à nossa concepção *cassireriana* sobre o “espaço sagrado como conformação simbólica”, lançamos as bases para a utilização do “espaço sagrado” como uma categoria de análise para estudos da geografia da religião. Desta maneira, seria através dessa categoria, entendida como uma “lente analítica” ou “ferramenta conceitual de observação”, que uma análise geográfica do fenômeno religioso poderia “alçar voos” mais altos e distantes do que previamente o fizera, ao menos teoricamente.

Para fornecer uma perspectiva prática de como se poderia utilizar tal categoria de análise, é que exploramos uma metodologia “compreensiva”. Esta, baseando-se numa perspectiva fenomenológico-hermenêutica, agrupou relevantes passos de coleta e análise de informações ao centrar uma “triangulação metodológica” estruturada nas Observação Participante, Análise de Discurso/Conteúdo e Entrevistas qualitativas.

Tendo como pano de fundo o conceito de “espaço sagrado como conformação simbólica”, este sendo também utilizado como uma categoria de análise, e a “metodologia compreensiva” como caminho de pesquisa, nos lançamos em dois estudos de caso. Estes, entre outras coisas, almejaram validar o respectivo conceito/categoria e sua metodologia, e, ao mesmo tempo, nos fornecer uma compreensão mais apurada sobre parte da dinâmica espacial de um fenômeno religioso – que, por razões de afinidade temática do próprio pesquisador, fora escolhido o protestantismo batista.

Com base nisso tudo é que oferecemos uma aproximação à dinâmica religiosa de uma ampla tradição batista; exemplificada nos estudos de caso que desenvolvemos na Primeira Igreja Batista de Curitiba, Brasil, e na *The Austin Stone Community Church*, EUA. Conduzindo observações participantes, entrevistas e análises discursivas conseguimos prover um panorama de algumas das dinâmicas espaciais das práticas religiosas de ambas as comunidades.

Os estudos, de maneira geral, nos levaram a considerar fortemente a possibilidade de entender melhor o “espaço sagrado batista” através das dinâmicas simbólicas presentes, de forma exemplar, na performance cültica. Os discursos institucionais tendiam a um “espaço sagrado” não locacional; evidenciando a flexibilidade da experiência religiosa protestante batista. As representações dos fiéis evocavam um “espaço sagrado” fluído nas experiências cotidianas, não restringindo a configuração deste “espaço sagrado” a nenhum lugar e/ou momento.

Pontualmente com a PIB Curitiba e com a Austin Stone, vimos facetas espaciais distintas, mas não opostas, muito pelo contrário, integrantes de uma mesma “ampla cosmovisão batista”. Com a PIB Curitiba, ficou mais evidente um “espaço sagrado” estruturado a partir da interação de distintas experiências religiosas. Já com a Austin Stone, este mesmo “espaço sagrado” demonstrou mais claramente o seu profundo distanciamento em relação ao espaço material (exemplificado com a dinâmica do templo, ou ausência deste). Embora estas facetas apareçam aqui separadas, elas foram identificadas em maior ou menor grau em ambos os estudos de caso.

Através de uma contextualização prévia da dinâmica espacial do protestantismo e da tradição batista, ainda antes dos próprios estudos de caso, e por meio de uma investigação bibliográfica, pós-estudos de caso, pudemos entender, ao

menos em parte, as causas e motivações da configuração do “espaço sagrado batista”.

Diante disso tudo, não é possível pensar a noção de espaço sagrado para os batistas sem a presença dos fiéis. Não há por assim dizer um “espaço sagrado batista” sem pessoas. A dinâmica deste espaço sagrado se constitui na relação humana-humana (social), humana-divindade (“espiritual”) e humana-discurso fundador (“intelectual”). Nestes três possíveis planos de relação do “espaço sagrado batista”, todos apresentam como característica imprescindível: a presença humana; e não um espaço físico-material, por exemplo. Assim, este espaço sagrado é uma experiência religiosa pessoal/individual, com certeza; mas, muito mais do que isso, ele se constitui numa experiência social.

Se pensarmos em níveis ou escalas, iremos perceber que a dinâmica do “espaço sagrado batista” se constitui no nível do indivíduo/grupo através da experiência íntima com a divindade, os fiéis, e o discurso fundador; e se constitui também em uma microescala através da experiência próxima com os mesmos elementos acima. Nesse sentido, o espaço sagrado de um amplo protestantismo batista não corresponde a uma dinâmica macroespacial e nem de sociedade como um todo; mas sim, a uma dimensão da experiência religiosa próxima e individual/grupo.

Nosso itinerário de pesquisa não almejou em nenhum momento estabelecer uma teorização que pudesse desvendar todos os meandros e complexidades do fenômeno estudado; mas sim, a construção de um caminho interpretativo possível. Como toda progressão científica e dinâmica de pesquisa, nosso trabalho apresenta suas limitações e desafios, como: construir uma geografia da religião cada vez mais inter e trans disciplinar; ampliar a noção de “espaço sagrado como conformação simbólica” a outras expressões do fenômeno religioso; pensar a dinâmica espacial protestante de uma forma mais consistente e não tão rarefeita e restrita a uma única tradição; etc.

Mas acima de tudo, com a presente reflexão procuramos demonstrar como novas perspectivas, dentro da geografia da religião, podem prover diferentes interpretações do fenômeno religioso. Principalmente evidenciando um viés que entende o espaço não mais limitado em suas diretrizes locacionais e materiais, mas que revela suas dimensões estruturantes; sobretudo através da experiência espacial oriunda da vivência religiosa.

Finalizamos ponderando que teorias que enfatizem “movimento” e “relação”, em contraposição àquelas voltadas à *estaticidade* e *fixidade*, aparentam estar mais conectadas com as dinâmicas atuais; tendo em vista a fluidez e cinética da cultura moderna – que envolve desde movimentação de bens, pessoas e objetos até ideias, conceitos e comportamentos. Nesse mesmo raciocínio, nossa discussão (tese) parece captar bem o “espírito da nossa época”, pois ao privilegiarmos uma teorização que busque a compreensão de um espaço sagrado não vinculado ao material, à fixação espacial ou a uma forma estática, mas sim à flexibilidade social, à dinamicidade experiencial, ou à simultaneidade e justaposição da ação religiosa, queremos enfatizar esta real fluidez social, cultural, econômica e tecnológica, que envolve a dinâmica contemporânea.

BIBLIOGRAFIA

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

ABRAMS, Cooper P. **A Brief Survey of Independent Fundamental Baptist Churches: What are their Beliefs and History**. 2007. Disponível em: <<http://bible-truth.org/BaptistHistory.html>> Acesso 01.09.2010.

ABUMANSSUR, Edin Sued. **As Moradas de Deus: representações arquitetônicas do espaço sagrado entre protestantes e pentecostais**. São Paulo: Novo Século, 2004.

ANDRADE, Claudionor. **Geografia Bíblica**. 17^a ed. Rio de Janeiro: CPAD, 2006.

ASSUMPÇÃO, Xavier. **Pequena História dos Batistas no Paraná**. Curitiba: Editora Lítero-Técnica, 1976.

AZEVEDO, Israel Belo. **A Celebração do Indivíduo: a formação do pensamento batista brasileiro**. Piracicaba/São Paulo: Editora Unimep/Exodus, 1996.

BERGER, Peter. **O Dossel Sagrado: Elementos para uma Teoria Sociológica da Religião**. São Paulo: Editora Paulinas, 1985.

BERNARD, David K. **A History of Christian Doctrine, Volume Three: The Twentieth Century A.D.1900-2000**. Hazelwood, MO: Word Aflame Press, 1999.

BÍBLIA SAGRADA. Tradução Nova Versão Internacional. São Paulo: Sociedade Bíblica Internacional, 2000.

BIRCK, Bruno O. **O sagrado em Rudolf Otto**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1993.

BIRD, Frederick; SCHOLLES, Laurie Lamoureux. Research Ethics. In: STAUSBERG, Michael; ENGLER, Steven (ed.). **The Routledge Handbook of Research Methods in the Study of Religion**. London; New York: Routledge, 2011.

BLANKS, David; CLOUGH, Bradley S. Sacred Space: Introduction. **Cairo Papers in Social Science** - Humanist Perspectives on Sacred Space. Vol.31, No.1, 2008, p.1-10.

BRACKNEY, William H. **Historical Dictionary of the Baptists**. Lanham, Maryland: The Scarecrow Press, 2009.

BROWN, Stephen F. **Protestantism**. 3rd Ed. New York: Chelsea House, 2009.

BUTTNER, Anne. Grasping the dynamism of the lifeworld. **Annals of the Association of American Geographers**, Vol.66, No.2, 1976, p.277-292.

BÜTTNER, Manfred. Religion and Geography: Impulses for a New Dialogue between Religionswissenschaftlern and Geographers. **Numen**, Vol.21, No.3, 1974, p.163-196.

_____. The Significance of the Reformation for the Reorientation of Geography in Lutheran Germany. **History of Science**, Vol.17, 1979, p.151-169.

_____. Kasche and Kant on the physicotheological approach to the geography of religion. **National Geographical Journal of India**, Vol.33, 1987, p.218-228.

CAMURÇA, Marcelo. **Ciências Sociais e Ciências da Religião: polêmicas e interlocuções**. São Paulo: Paulinas, 2008.

CAPPS, Walter H. **Religious Studies: The Making of a Discipline**. Minneapolis: Fortress Press, 1995 (Kindle Edition).

CAREGNATO, R. C. A.; MUTTI, R. Pesquisa qualitativa: análise de discurso versus análise de conteúdo. **Texto & Contexto**, Vol.15, No.4, 2006, p.679-684.

CARROLL, Bret E. Worlds in Space: American Religious Pluralism in Geographic Perspective. **Journal of the American Academy of Religion**. Vol.80, No.2, 2012. p.304-364.

CASSIRER, Ernst. **Esencia y efecto del concepto de símbolo**. México: Fondo de Cultura Económica, [1921] 1989.

_____. **Ensaio Sobre o Homem: Introdução a uma filosofia da cultura humana**. Trad. Tomás R. Bueno. São Paulo: Martins Fontes, [1944] 1994.

_____. **Filosofía de las Formas Simbólicas III – Filosofía del Reconocimiento**. México: Fondo de Cultura Económica, [1929] 1998.

_____. **Linguagem e Mito**. Trad. J. Guinsburg; Mirian Schnaiderman. São Paulo: Perspectiva, [1925] 2000.

_____. **A Filosofia das Formas Simbólicas I: A Linguagem**. Trad. Marion Fleischer. São Paulo: Martins Fontes, [1923] 2001.

_____. **A Filosofia das Formas Simbólicas II: O Pensamento Mítico**. Trad. Claudia Cavalcanti. São Paulo: Martins Fontes, [1924] 2004.

_____. **A Filosofia das Formas Simbólicas III: Fenomenologia do Conhecimento**. Trad. Eurides A. Souza. São Paulo: Martins Fontes, [1929] 2011.

CLAVAL, Paul. As abordagens da Geografia Cultural. In: CASTRO, I. E. et al (org.). **Explorações geográficas: percursos no fim do século**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.

CHIDESTER, David; LINENTHAL, Edward T. Introduction. In: CHIDESTER, D.; LINENTHAL, E. T. (ed.). **American Sacred Space**. Bloomington; Indianapolis: Indiana University Press, 1995.

CHRISTINGER, R. Notions préliminaires d'une géographie mythique. **Le Globe**, Vol.105, 1965, p.119–59.

CONFISSÃO DE FÉ BATISTA DE 1689. **Fé para Hoje: A Confissão Batista de 1689**. São José dos Campos: Editora Fiel, 1991.

CORRIGAN, John. Spatiality and religion. In: WARF, Barney; SANTA, Arias (ed.). **The Spatial Turn: interdisciplinary perspectives**. New York: Routledge, 2009.

COSTER, Will; SPICER, Andrew. Introduction: the dimensions of sacred space in Reformation Europe. In: COSTER, Will; SPICER, Andrew (ed.). **Sacred Space in Early Modern Europe**. Cambridge, New York: Cambridge University Press, 2005.

CROSBIE, Michael J. Foreword. In: HOFFMAN, Douglas R. **Seeking the Sacred in Contemporary Religious Architecture**. Kent, Ohio: The Kent State University Press, 2010.

DAMIÃO, Valdemir. **História das Religiões: sua influência na formação da humanidade**. Rio de Janeiro: CPAD, 2003.

DEFFONTAINES, Pierre. **Géographie et Religions**. Paris: Librairie Gallimard, 1948.

_____. The Religious Factor in Human Geography: its force and its limits. **Diogenes**, Vol.1, No.2, 1953, p.24-37.

DELLA DORA, Veronica. Engaging Sacred Space: Experiments in the Field. **Journal of Geography in Higher Education**. Vol.35, No.2, 2011, p.163-184.

DOLGHIE, J. Z. Uma análise sociológica do culto protestante brasileiro: percursos e tendências. In: FERREIRA, J. C. L. (org.). **Novas Perspectivas sobre o Protestantismo Brasileiro**. São Paulo: Fonte Editorial/Paulinas, 2009.

DURKHEIM, Émile. **As Formas Elementares da Vida Religiosa: O sistema totêmico na Austrália**. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

ELIADE, Mircea. **O Sagrado e o Profano**. São Paulo: Martins Fontes, [1959] 1992.

FAYA, Edgard. Questões ao texto “Os enganos sobre o sagrado”. **Ciberteologia – Revista de Teologia & Cultura**. Vol.3, No.11, 2007, p.60-64.

FERNANDES, Vladimir. **Filosofia, Ética e Educação na perspectiva de Ernst Cassirer**. Tese (Doutorado). Universidade de São Paulo – USP. Faculdade de Educação, São Paulo, 2006.

FICKELER, Paul. Questões Fundamentais na Geografia da Religião. **Espaço e Cultura**, Edição Comemorativa, [1947] 2008, p.7-35.

FISCHER, Linda K. **The Geography of Religion: Structure and Purpose**. Thesis (Master of Arts). The University of Texas at Austin. Faculty of the Graduate School, Austin-TX, 1982.

FLUCK, Marlon Ronald. **História e Teologia do Cristianismo Brasileiro**. Curitiba, PR: Cia. de Escritores, 2013.

FRANGELLI, Patrícia. **Estudando um subcampo intelectual acadêmico: a geografia da religião no Brasil – 1989-2009**. Dissertação (Mestrado). Universidade do Estado do Rio de Janeiro – UERJ. Instituto de Geografia, Rio de Janeiro, 2010.

FRIEDMAN, Michael. **A parting of the ways: Carnap, Cassirer, and Heidegger**. Chicago, Illinois: Open Court, 2000.

_____. Ernst Cassirer and the Philosophy of Science. In: GUTTING, Gary (ed.). **Continental philosophy of science**. Malden, MA: Blackwell Publishing, 2005.

GALE, Richard. The Place of Islam in the Geography of Religion: Trends and Intersections. **Geography Compass**, Vol.1, No.5, 2007, p.1015-1036.

GAY, John D. **The Geography of Religion in England**. London: Duckworth, 1971.

GIL FILHO, Sylvio Fausto. Por uma Geografia do Sagrado. In: MENDONÇA, F.; KOZEL, S. (orgs.). **Elementos de epistemologia da geografia contemporânea**. 2. Ed. Curitiba: Editora UFPR, [2002] 2004.

_____. Estruturas da Territorialidade Católica no Brasil. **Scripta Nova - Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales**. Vol.10, No.205, 2006. Disponível em: <<http://www.ub.edu/geocrit/sn/sn-205.htm>> Acesso: 06.04.2010.

_____. Geografia da Religião: Reconstruções Teóricas sob o idealismo crítico. In: KOZEL, S.; SILVA, J. C.; GIL FILHO, S. F. (orgs.). **Da percepção e Cognição à Representação: Reconstruções teóricas da Geografia Cultural e Humanista**. São Paulo: Terceira Imagem; Curitiba: NEER, 2007.

_____. **Espaço Sagrado: estudos em geografia da religião**. Curitiba: Ibpx, 2008.

_____. Editorial: Geografia da Religião – Perspectivas e Abordagens. **REVER** - Revista de Estudos da Religião, Vol.9, 2009a. Disponível em: <http://www.pucsp.br/rever/rv2_2009/editorial.htm> Acesso: 06.04.2010.

_____. Da ontologia do sagrado de Rudolf Otto ao sagrado como forma simbólica. In: JUNQUEIRA, S. (org.). **O Sagrado: fundamentos e conteúdo do ensino religioso**. Curitiba: Ibpx, 2009b.

_____. **Notas sobre a Religião como Forma Simbólica em Ernst Cassirer**. In: I Encontro de 2010 do NUPPER – Núcleo Paranaense de Pesquisa em Religião. Curitiba: FTBP, 2010.

_____. Geografia da Religião. In: PASSOS, J. D.; USARSKI, F. (org.). **Compêndio de Ciência da Religião**. São Paulo: Paulinas/Paulus, 2013.

GLACKEN, Clarence J. **Traces on the Rhodian Shore: Nature and Culture in Western Thought from Ancient Times to the End of the Eighteenth Century**. Berkeley: University of California Press, 1967.

_____. Change ideas of the habitable world. In: THOMAS JR., William L. **Man's role in changing the face of the earth**. Chicago: University of Chicago Press, 1959.

GRESCHAT, Hans-Jürgen. **O que é ciência da religião?** Trad. Frank Usarski. São Paulo: Paulinas, 2005.

HAMILTON, Sarah; SPICER, Andrew. Defining the Holy: the Delineation of Sacred Space. In: SPICER, A.; HAMILTON, S. (ed.). **Defining the Holy: Sacred Space in Medieval and Early Modern Europe**. England: Ashgate, 2005.

HARRIS, Harriet A. **Fundamentalism and Evangelicals**. New York: Oxford University Press, 2008.

HARVEY, Graham. Field Research: Participant Observation. In: STAUSBERG, Michael; ENGLER, Steven (ed.). **The Routledge Handbook of Research Methods in the Study of Religion**. London; New York: Routledge, 2011.

HENKEL, Reinhard. Are Geographers Religiously Unmusical? Positionalities in geographical research on religion. **Erdkunde**, Vol.65, No.4, 2011, p.389-399.

_____. Geography of Religion: Rediscovering a Subdiscipline. **Croatian Geographical Bulletin**, Vol.67, No.1, 2005, p.5-25.

HEWITT, Martin D. **Raízes da Tradição Batista**. São Leopoldo-RS: Editora Sinodal, 1993.

HINNELL, John R. **Dicionário das Religiões**. São Paulo: Círculo do Livro, 1984.

HOLMES, Stephen R. **Baptist Theology**. New York: T&T Clark, 2012.

HOLY BIBLE, The. English Standard Version (ESV). Wheaton, Illinois: Crossway, 2010.

HUNTINGTON, Ellsworth. **Mainsprings of civilization**. New York: John Wiley and Sons, 1945.

INTERAÇÕES – Cultura e Comunidade, Revista de Ciências da Religião/ Faculdade Católica de Uberlândia. Dossiê Geografia da Religião – nova abordagem (I e II). Vol.5, Nos.7-8. Uberlândia-MG, 2010.

ISAAC, Erich. God's acre – property in land: a sacred origin? **Landscape**, Vol.14, 1964, p.28-32.

_____. Religious geography and the geography of religion. In: **Man and the earth**. University of Colorado Studies, Series in Earth Science No. 3. Boulder: University of Colorado Press, 1965.

_____. Mythical geography. **Geographical Review**, Vol. 57, 1967, p.123-125.

JACKSON, Richard H.; HENRIE, Roger. Perception of Sacred Space. **Journal of Cultural Geography**, Vol.3, No.2, 1983, p.94-107.

JENSEN, Jeppe Sinding. Epistemology. In: STAUSBERG, Michael; ENGLER, Steven (ed.). **The Routledge Handbook of Research Methods in the Study of Religion**. London; New York: Routledge, 2011.

JOHNSON, Robert E. **A Global Introduction to Baptist Churches**. Cambridge, New York: Cambridge University Press, 2010.

KIECKHEFER, Richard. **Theology in Stone: Church Architecture from Byzantium to Berkeley**. New York: Oxford University Press, 2004.

KNOTT, Kim. Spatial Methods. In: STAUSBERG, Michael; ENGLER, Steven (ed.). **The Routledge Handbook of Research Methods in the Study of Religion**. London; New York: Routledge, 2011.

_____. **The Location of Religion: A Spatial Analysis**. London: Equinox, 2005.

KONG, Lily. Towards a publicly relevant Geography of Religion. In: BRACE, C. et al (eds.). **Emerging Geographies of Belief**. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, 2011.

_____. Global shifts, theoretical shifts: changing geographies of religion. **Progress in Human Geography**, Vol.34, No.6, 2010, p.755-776.

_____. Geography and Religion: Trends and Prospects. **Progress in Human Geography**, Vol.14, No.3, 1990, p.355-371.

KUHLKE, O. Cultural Turn. In: WARF, B. (ed.). **Encyclopedia of Human Geography**. Thousand Oaks/ London/ New Delhi: SAGE Publications, 2006.

LANE, Belden C. **Landscapes of the Sacred: Geography and Narrative in American Spirituality**. Expanded Edition. Baltimore, London: The Johns Hopkins University Press, 2002.

LEFEBVRE, Henri. **The Production of Space**. Cambridge, Massachusetts: Blackwell, [1974] 1991.

LEONARD, Bill J. **Baptists in America**. New York: Columbia University Press, 2005.

LEVINE, Gregory J. On The Geography of Religion. **Transactions of the Institute of British Geographers**, New Series, Vol.11, No.4, 1986, p.428-440.

LIVINGSTONE, David N. Science, Magic and Religion: a contextual reassessment of Geography in the Sixteenth and Seventeenth Centuries. **History of Science**, Vol.26, 1988, p.269-294.

LUNN, Jenny. Negotiating disciplinary identity and positionality: reflections of a geographer researching religion and development. **Geographies of Religion Working Paper Series**, Newcastle University-UK, No.4, 2010, p.1-18.

MARCHI, Euclides. O sagrado e a religiosidade: vivências e mutualidades. **História: Questões e Debates**. Curitiba: Editora UFPR, Vol.22, No.43, 2005, p.33-53.

MATTOS, Marilze Carvalho. **O Espaço Sagrado e o Território Batista**. Dissertação (Mestrado). Universidade Federal Fluminense – UFF. Instituto de Geociências, Niterói, 2003.

MCBETH, H. Leon. **The Baptist heritage**. Nashville, Tennessee: Broadman Press, 1987.

MCGRATH, Alister E.; MARKS, Darren C. **The Blackwell Companion to Protestantism**. Malden, MA: Blackwell Publishing, 2004.

MELTON, J. Gordon (ed.). **Encyclopedia of Protestantism**. New York: Facts On File, 2005.

MENDONÇA, Antonio Gouvêa. **O celeste porvir: a inserção do Protestantismo no Brasil**. 3. ed. São Paulo: EDUSP, 2008.

_____. O protestantismo no Brasil e suas encruzilhadas. **Revista USP**, São Paulo, No.67, 2005, p.48-67.

_____. Crise do culto protestante no Brasil: diagnóstico e alternativas. In: MENDONÇA, A. G.; VELASQUES FILHO, P. (org.). **Introdução ao Protestantismo no Brasil**. São Paulo: Edições Loyola, 1990.

MONEY, Netta Kemp. **Geografia Histórica do Mundo Bíblico**. 12^a ed. São Paulo: Editora Vida, 2002.

NELSON, Chad; WOODS JR., Robert H. Content Analysis. In: STAUSBERG, Michael; ENGLER, Steven (ed.). **The Routledge Handbook of Research Methods in the Study of Religion**. London; New York: Routledge, 2011.

NELSON, Louis P. Introduction. In: NELSON, L. P. (ed.). **American Sanctuary: Understanding Sacred Spaces**. Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press, 2006.

OLIVEIRA, Z. M. Em Busca da Raiz Batista: diferentes teorias sobre quando, onde e como surgiram os batistas. In: JUERP, Junta de Educação Religiosa e Publicações da Convenção Batista Brasileira. **Batistas, sua identidade**. Rio de Janeiro: JUERP, 2010a.

_____. A Primeira Igreja Batista: a organização da igreja pioneira de toda a história batista. In: JUERP, Junta de Educação Religiosa e Publicações da Convenção Batista Brasileira. **Batistas, sua identidade**. Rio de Janeiro: JUERP, 2010b.

OLSON, Roger E. **História da teologia cristã: 2000 anos de tradição e reforma**. São Paulo: Editora Vida, 2001.

OTTO, Rudolf. **O sagrado: aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional**. São Leopoldo: Sinodal/EST; Petrópolis: Vozes, [1917] 2007.

PARK, Chris. **Sacred Worlds: an introduction to geography and religion**. Londres: Routledge, 1994.

_____. Religion and Geography. In: HINNELL, J. (ed.). **Routledge Companion to the Study of Religion**. London: Routledge, 2004.

PASSOS, João Décio; USARSKI, Frank. Introdução Geral. In: PASSOS, J. D.; USARSKI, F. (org.). **Compêndio de Ciência da Religião**. São Paulo: Paulinas/Paulus, 2013.

PEACH, Ceri. Islam, ethnicity and South Asian religions in the London 2001 Census. **Transactions of the Institute of British Geographers**, Vol.31, No.3, 2006, p.353–370.

_____. Social geography: new religions and ethnoburbs – contrasts with cultural geography. **Progress in Human Geography**, Vol.26, No.2, 2002, p.252–260.

- PORTUGAL, Henrique M. D. **O Homem em Cassirer**. Londrina, PR: Ed.UEL, 1996.
- PROENÇA, W. L. O Método da Observação Participante: Contribuições e aplicabilidade para pesquisas no campo religioso brasileiro. **Revista Aulas – UNICAMP**. Dossiê Religião, No.4, 2007, p.1-24.
- RAZZOTTI, Bernardo. Rudolf Otto (1869-1973): A universalidade do religioso. In: PENZO, Giorgio; GIBELLINI, Rosino (orgs.). **Deus na Filosofia do século XX**. São Paulo: Edições Loyola, 1998.
- RIBEIRO, Osvaldo Luiz. **Experiência do Sagrado e Fenomenologia da Religião**. Resenha do Artigo de Frank Usarski [Uma Discussão Crítica], 2006 [Rev. 16/08/2009], p.01-14. Disponível em: <<http://www.ouviroevento.pro.br/diversos/Usarski.pdf>> Acesso: 21.12.2010.
- RICHARDSON, Miles E. Prologue. In: STODDARD, Robert H.; MORINIS, Alan. (ed.). **Sacred Places, Sacred Spaces: The Geography of Pilgrimages**. Baton Rouge, LA: Geoscience Publications, Louisiana State University, 1997.
- RONIS, Osvaldo. **Geografia Bíblica: contribuição para o estudo de geografia histórica das terras bíblicas**. Rio de Janeiro: JUERP, 1994.
- ROSENDAHL, Zeny. **Porto das Caixas: espaço sagrado da Baixada Fluminense**. Tese (Doutorado). Universidade de São Paulo – USP. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Geografia. São Paulo, 1994.
- _____. O Sagrado e o Espaço. In: CASTRO, I. E. et al (org.). **Explorações geográficas: percursos no fim do século**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.
- _____. **Hierópolis: O Sagrado e o Urbano**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1999a.
- _____. O espaço, o sagrado e o profano. In: CORREA, R. L.; ROSENDAHL, Z. **Manifestações da cultura no espaço**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1999b.
- _____. **Espaço e Religião: uma abordagem geográfica**. 2 ed. Rio de Janeiro: UERJ, NEPEC, [1996] 2002.
- _____. Os caminhos da construção teórica: ratificando e exemplificando as relações entre espaço e religião. In: **V Simpósio Nacional e Internacional sobre Espaço e Cultura**. Rio de Janeiro, 2006.
- SAHR, Wolf Dietrich. Linguagem, imagem e o performativo: Um tour d’horizon na Nova Geografia Cultural. In: **I Colóquio Nacional do NEER**. Curitiba: UFPR, 2006. Disponível em: <<http://www.invencionweb.com.br/neer/mesas>> Acesso: 10.09.2010.

_____. Religion and Scientificism in Brazil, towards a Regional Geography of Knowledge: a Geographical Essay. **Revista de História Regional**. Vol.6, No.2, 2001, p.43-74.

SEMPLE, Ellen Churchill. **Influences of geographic environment: on the basis of Ratzel's system of anthropo-geography**. New York: Henry Holt and Co., 1911.

SINGH, Jai Pal; KHAN, Mumtaz. Saptadvīpā Vasumatī: the mythical geography of the hindus. **Geojournal**, Vol.48, No.4, 1999, p.269-278.

SILVA, Alex Sandro. **Religião & Espacialização: O caso da Igreja Internacional da Graça de Deus**. Dissertação (Mestrado). Universidade Federal do Paraná – UFPR. Programa de Pós-Graduação em Geografia. Curitiba, 2010.

SILVA, Alex Sandro; GIL FILHO, Sylvio Fausto. Geografia da Religião a Partir das Formas Simbólicas em Ernst Cassirer: Um Estudo da Igreja Internacional da Graça de Deus no Brasil. **REVER** - Revista de Estudos da Religião, Vol.9, 2009, p.73-91. Disponível em: <http://www.pucsp.br/rever/rv2_2009/t_silva.pdf> Acesso: 06.04.2010.

SOPHER, David E. **Geography of Religions**. Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1967.

SOUZA, Edilson Soares. **Diálogos (Re)Velados: A Trajetória e os Discursos Político-doutrinários dos Batistas Brasileiros**. Dissertação (Mestrado). Universidade Federal do Paraná – UFPR. Programa de Pós-Graduação em História. Curitiba, 2008.

STADELBAUER, Jörg. 'Space' and 'language' in the focus of geographical sciences. In: AUER, Peter; SZMRECSANYI, Benedikt. **Language, space, and geography**. Workshop III. Freiburg Institute for Advanced Studies, 2009.

STANFORD ENCYCLOPEDIA OF PHILOSOPHY. Ernst Cassirer. 2004 (rev.2011). Disponível em: <<http://plato.stanford.edu/entries/cassirer>> Acesso em: 20.06.2012.

STAUSBERG, Michael. Western Europe. In: ALLES, Gregory D. (ed.). **Religious Studies: a global view**. New York: Routledge, 2008.

STAUSBERG, Michael; ENGLER, Steven. Introduction: Research methods in the study of religion\'. In: STAUSBERG, Michael; ENGLER, Steven (ed.). **The Routledge Handbook of Research Methods in the Study of Religion**. London; New York: Routledge, 2011.

STODDARD, Robert H. Pilgrimages along sacred paths. **National Geographical Journal of India**, Vol.33, 1987, p.448-456.

STODDARD, Robert H.; PROROK, Carolyn V. Geography of Religion and Belief Systems. In: GAILE, G. L.; WILLMOTT, C. J. (eds.). **Geography in America: at the dawn of the 21st century**. New York: Oxford University Press, 2004.

STUMP, Roger W. **Boundaries of Faith: geographical perspectives on religious fundamentalism**. Lanham, Maryland: Rowman and Littlefield Publishers, 2000.

_____. **The Geography of Religion: Faith, Place, and Space**. Lanham, Maryland: Rowman and Littlefield Publishers, 2008.

TSE, Justin K. H. 'Religion' and the 'secular' in human geography. **Progress in Human Geography**, first published on February 18, 2013, p.01-20.

TUAN, Yi-Fu. Geopietty: a theme in man's attachment to nature and to place. In: LOWENTHAL, David; BOWDEN, Martyn. **Geographies of the mind**. New York: Oxford University Press, 1976a.

_____. Humanistic Geography. **Annals of the Association of American Geographers**, Vol.66, No.2, 1976b, p.266-276.

_____. Sacred Space: Explorations of an Idea. In: BUTZER, K. **Dimensions of Human Geography**. Department of Geography, The University of Chicago: Chicago Research Paper, 1978.

TURRA NETO, Nécio. Observação participante como metodologia de pesquisa em Geografia Cultural. In: **Anais XIII Semana de Geografia: Paraná, 150 anos: Natureza e Formação Sócio-Espacial**. Departamento de Geografia da Universidade Estadual do Centro-Oeste. Guarapuava: UNICENTRO, 2004, p.81-95.

TWEED, Thomas A. **Crossing and dwelling: a theory of religion**. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2006.

_____. Space. **Material Religion**. Vol.7, No.1, 2011, p.116-123.

USARSKI, Frank. A geografia da religião. In: USARSKI, F. (org.). **O espectro disciplinar da Ciência da Religião**. São Paulo: Paulinas, 2007a.

_____. Introdução. In: USARSKI, F. (org.). **O espectro disciplinar da Ciência da Religião**. São Paulo: Paulinas, 2007b.

_____. **Constituintes da Ciência da Religião: cinco ensaios em prol de uma disciplina autônoma**. São Paulo: Paulinas, 2006.

VELASQUES FILHO, Prócoro. Deus como emoção: origens históricas e teológicas do protestantismo evangelical. In: MENDONÇA, A. G.; VELASQUES FILHO, P. (org.). **Introdução ao Protestantismo no Brasil**. São Paulo: Edições Loyola, 1990.

WARF, Barney. Introduction. In: WARF, B. (ed.). **Encyclopedia of Human Geography**. Thousand Oaks/ London/ New Delhi: SAGE Publications, 2006.

WEBER, Max. **Economía y Sociedad**. México; Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1964.

WILFORD, Justin G. **Sacred Subdivisions: The Postsuburban Transformation of American Evangelicalism**. New York; London: New York University Press, 2012 [Kindle Edition].

WILLIAMS, Peter W. Sacred Space in North America. **Journal of the American Academy of Religion**, Vol.70, No.3, 2002, p.593-609.

FONTES PRIMÁRIAS, ESTUDOS DE CASO

Fontes orais

- Entrevistas:

C.A. (estudante, casada, 29 anos, cristã a 20 anos e parceira/membro da Austin Stone a 2 anos) entrevista cedida em junho de 2013.

C.C. (estudante, solteiro, 19 anos, cristão desde o nascimento e parceiro/membro da Austin Stone a 3 meses) entrevista cedida em junho de 2013.

D.C. (pastor, casado, 34 anos, cristão a 24 anos e membro da PIB Curitiba a 3 anos) entrevista cedida em novembro de 2012.

F.J. (pedagoga, casada, 27 anos, cristã a 15 anos e membro da PIB Curitiba a 2 anos) entrevista cedida em outubro de 2012.

I.P. (pastor/professor, casado, 28 anos, cristão a 23 anos e membro da PIB Curitiba a 13 anos) entrevista cedida em dezembro de 2012.

J.J. (líder-seminarista, 20/30 anos, cristão desde o nascimento e parceiro/membro da Austin Stone a 4 anos) entrevista cedida em junho de 2013.

R.P. (professor, casado, 56 anos, cristão a 7 anos e membro da PIB Curitiba a 3 anos) entrevista cedida em agosto de 2012.

S.B. (estudante/atendente, casada, 26 anos, cristã a 8 anos e membro da PIB Curitiba a 4 anos) entrevista cedida em junho de 2011.

S.C. (líder-diretor de desenvolvimento, 20/30 anos, cristão a 4/5 anos [embora tenha crescido no cristianismo] e parceiro/membro da Austin Stone a 4/5 anos) entrevista cedida em junho de 2013.

S.F. (engenheiro, 27 anos, cristão a 12 anos e parceiro/membro da Austin Stone a 7 anos) entrevista cedida em junho de 2013.

V.H. (metalúrgico, casado, 22 anos, cristão a 12 anos e membro da PIB a 1 ano) entrevista cedida em junho de 2011.

W.M. (pastor/professor, casado, 50/60 anos, cristão desde o nascimento e membro da PIB Curitiba a mais de 10 anos) entrevista cedida em novembro de 2012.

Fontes escritas

- Revistas, Boletins, Apostilas, Livros (recomendados pelos entrevistados)

BARROS, Tallita Vieira. Nós não vimos, mas cremos! **Revista PIB** – Primeira Igreja Batista de Curitiba. Ano 2, Edição 16, Curitiba, 17 de abril de 2011, p.03.

BARTHOLOMEW, Craig G. **Where Mortals Dwell: A Christian view for today**. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2011.

COELHO FILHO, Isaltino Gomes. Uma segurança e duas ordenanças. In: JUERP, Junta de Educação Religiosa e Publicações da CBB. **Batistas: sua identidade**. Estudos Temáticos. Rio de Janeiro: JUERP, 2010.

CHECAN, Érika. Ecos de uma oração uníssona. **Revista PIB** – Primeira Igreja Batista de Curitiba. Ano 2, Edição 06, Curitiba, 06 de fevereiro de 2011, p.11.

GUIMARÃES, Tarcísio F. Os batistas e a reforma. **O Jornal Batista** – Órgão Oficial da Convenção Batista Brasileira. Ano 103, Edição 45, 10 de novembro de 2013, p.04.

HAYES, Ed. **A Igreja: o corpo de Cristo no mundo de hoje**. São Paulo: Editora Hagnos, 2002.

JUERP, Junta de Educação Religiosa e Publicações da CBB. **Em que crêem os Batistas**. Estudos Temáticos. Rio de Janeiro: JUERP, 2009.

JUERP, Junta de Educação Religiosa e Publicações da CBB. **Batistas: sua identidade**. Estudos Temáticos. Rio de Janeiro: JUERP, 2010.

KARUTA, Simone. Tratando Feridas. **Revista PIB** – Primeira Igreja Batista de Curitiba. Edição Especial Missionar, Curitiba, setembro de 2010, p.45.

LIMA, Delcyr de Souza. **Doutrinas bíblicas: Identidade doutrinária dos batistas**. Capacitação Cristã. Rio de Janeiro: JUERP, 2003.

NETO, Cleide. Um convite para você. **Revista PIB** – Primeira Igreja Batista de Curitiba. Ano 2, Edição 24, Curitiba, 19 de junho de 2011, p.04.

OLIVEIRA FILHO, Albert Martins. Conhecendo a Primeira Igreja Batista de Curitiba. **Revista PIB** – Primeira Igreja Batista de Curitiba. Ano 2, Edição Especial – VIVAS, Curitiba, março de 2011, p.03.

PIB CURITIBA, Primeira Igreja Batista de Curitiba. **Primeira Igreja Batista de Curitiba 1914-1989**. Anuário. Edição Comemorativa 75 anos. Curitiba: PIB Curitiba, 1989.

PIB CURITIBA, Primeira Igreja Batista de Curitiba. **Caderno do Discípulo**. Ministério de Educação Cristã. 7ª. ed. Curitiba: PIB Curitiba, 2011.

PIRAGINE JR., Paschoal; BAUMANN, Igor P. **História e doutrina dos batistas**. Apostila (FTBP), 200p. [material não publicado], Curitiba: 2006.

REVISTA PIB. A Jornada: novos recursos para sua jornada de discipulado. **Revista PIB** – Primeira Igreja Batista de Curitiba. Ano 4, Edição 46, Curitiba, 17 de novembro de 2013.

REVISTA PIB. Missionar: esperança para as nações. **Revista PIB** – Primeira Igreja Batista de Curitiba. Edição Especial, Curitiba, setembro de 2010.

SHELLEY, Bruce L. **A Igreja: o povo de Deus**. São Paulo: Sociedade Religiosa Edições Vida Nova, 1989.

SILVA, Roberto do Amaral. **Princípios e doutrinas batistas: os marcos de nossa fé**. Rio de Janeiro: JUERP, 2007.

SOBRINHO, João Falcão. **Eclesiologia: a doutrina da igreja**. Capacitação Cristã. No.3. Rio de Janeiro: JUERP, 2010.

Fontes “discursivas”

- Pregações, Palestras, Cultos:

CARTER, Matt. You are the Church: Introduction [sermon]. Series: You are the Church. Biblical Passage: Matthew 24: 14. September 24, 2006. Disponível em: <<http://austinstone.org/resources/sermons/86--you-are-the-church-introduction>> Acesso: 10.02.2014.

CARTER, Matt. What makes a church great? [sermon]. Series: A Church for the City. Biblical Passage: Revelation 2: 1-5. September 7, 2008. Disponível em: <<http://austinstone.org/resources/sermons/188--what-makes-a-church-great>> Acesso: 10.02.2014.

CARTER, Matt. The Purpose of Ecclesia: Ministry to God [sermon]. Series: The Purpose of Ecclesia. Biblical Passage: Ephesians 1: 11-12. September 12, 2010. Disponível em: <<http://austinstone.org/resources/sermons/293--ministry-to-god>> Acesso: 10.02.2014.

CARTER, Matt. DNA: Release the Church [sermon]. Series: DNA. Biblical Passage: Ephesians 4: 15-16. August 28, 2011. Disponível em: <<http://austinstone.org/resources/sermons/342--release-the-church>> Acesso: 10.02.2014

FLOYD, Ronnie. A Forum with Dr. Ronnie Floyd [video]. In: The Southern Baptist Theological Seminary Website. October 23, 2012. Disponível em: <<http://www.sbts.edu/resources/chapel/chapel-fall-2012/forum-with-dr-ronnie-floyd/>> Acesso: 06.06.2013

PIRAGINE JR., Paschoal. Aviso que antecedeu a pregação [46min]. In: PIB CURITIBA, Primeira Igreja Batista de Curitiba. Culto matutino do dia 02 de fevereiro, 2014 [vídeo]. Disponível em: <<http://site.pibcuritiba.org.br/conteudo/item/7690-culto-domingo-manha-020214>> Acesso: 10.02.2014.

PIRAGINE JR., Paschoal. A estratégia de Cristo para sua igreja. Pregação do culto noturno do dia 12 de maio, 2013 [áudio]. Disponível em: <<https://site.pibcuritiba.org.br/conteudo/item/7315-a-estrategia-de-cristo-para-a-sua-igreja>> Acesso: 10.02.2014.

PIRAGINE JR., Paschoal. Construção de altares da nossa fé (Gn. 12: 6-9). Pregação do culto matutino do dia 19 de agosto, 2012 [áudio]. Disponível em: <<http://site.pibcuritiba.org.br/conteudo/item/6673-culto-domingo-noite-190812-dp2>> Acesso: 10.02.2014.

Fontes de mídias

- Sites, Blogs:

AUSTIN STONE, The Austin Stone Community Church. **Website da The Austin Stone Community Church**. Disponível em: <<http://austinstone.org/>>

AUSTIN STONE, The Austin Stone Community Church. **Affirmation of Faith**. Website da The Austin Stone Community Church. Disponível em: <<http://austinstone.org/files/ASCC-affirmation-of-faith.pdf>> Acesso: 05.10.2013.

AUSTIN STONE, The Austin Stone Community Church. **Identity and Beliefs.** Website da The Austin Stone Community Church. Disponível em: <<http://austinstone.org/about/identity-beliefs>> Acesso: 05.10.2013.

CBB, Convenção Batista Brasileira. **Website da Convenção Batista Brasileira.** Disponível em: <<http://www.batistas.com/>>

CBB, Convenção Batista Brasileira. **A Nossa História no Brasil e no Mundo.** Website da CBB. Disponível em: <http://www.batistas.com/index.php?option=com_content&view=article&id=19&Itemid=12> Acesso: 05.10.2010.

CBB, Convenção Batista Brasileira. **A Filosofia da Convenção Batista Brasileira.** Website da CBB. Disponível em: <http://www.batistas.com/index.php?option=com_content&view=article&id=13&Itemid=13> Acesso: 05.10.2013.

CBP, Convenção Batista Paranaense. **Website da Convenção Batista Paranaense.** Disponível em: <<http://www.batistasparana.org.br/>>

CBP, Convenção Batista Paranaense. **Nossa História.** Website da CBP. Disponível em: <<http://www.batistasparana.org.br/default.aspx?id=bt1qafujq4xuae45caodgs55&code=43>> Acesso: 05.10.2010.

PIB CURITIBA, Primeira Igreja Batista de Curitiba. **Website da Primeira Igreja Batista de Curitiba.** Disponível em: <<http://ww2.pibcuritiba.org.br/>>

PIB CURITIBA, Primeira Igreja Batista de Curitiba. **História da PIB.** Website da Primeira Igreja Batista de Curitiba – PIB Curitiba. Disponível em: <<http://ww2.pibcuritiba.org.br/historia-da-pib?layout=item>> Acesso: 20.06.2011.

SBC, Southern Baptist Convention. **Website da Southern Baptist Convention.** Disponível em: <<http://www.sbc.net/>>

SBC, Southern Baptist Convention. **Basic Beliefs.** Website da Southern Baptist Convention. Disponível em: <<http://www.sbc.net/aboutus/basicbeliefs.asp>> Acesso: 05.10.2013.

APÊNDICES

ROTEIRO (QUESTIONÁRIO) UTILIZADO NAS ENTREVISTAS NO BRASIL

1. Fale sobre sua trajetória de vida.

- 1.1. Como se tornou cristão? E batista?
- 1.2. O que é ser um cristão protestante batista?
- 1.3. Você poderia contar (falar sobre) algum testemunho que tenha marcado sua caminhada de fé?

2. Como é o seu dia-a-dia (comente sobre sua rotina)?

- 2.1. Como é (fale sobre) sua rotina religiosa?
- 2.2. Em quais momentos você envolve a PIB Curitiba em sua rotina religiosa? (Ou, em quais momentos você identifica que a dinâmica da PIB Curitiba faz parte da sua rotina religiosa?)

3. De quais atividades (reuniões de oração, cultos, escolas bíblicas, etc.) você participa na PIB Curitiba?

- 3.1. O que é o culto? O que você sente no culto? Você poderia descrevê-lo?
- 3.2. O que é a escola bíblica? O que você sente na escola bíblica? Você poderia descrevê-la?
- 3.3. O que é uma reunião de oração? O que você sente na reunião de oração? Você poderia descrevê-la?

4. Qual a importância dos momentos (do culto, da escola bíblica, das reuniões de oração, etc.) que você passa na PIB Curitiba?

- 4.1. Como você definiria tais momentos?

5. Você poderia descrever os momentos mais significativos da sua vida religiosa?

- 5.1. Tais momentos ocorrem na PIB Curitiba?
- 5.2. O que torna especial/significativo os momentos vivenciados na PIB Curitiba?

6. Você poderia descrever os encontros de caráter religioso que (você) participa?

7. Em quais circunstâncias você se sente plenamente realizado religiosamente? Por quê?

8. Qual a importância da PIB Curitiba na sua vida e de sua família?

9. [AOS LÍDERES] O que é (ou, como é) ser um líder batista (pastor, professor, etc.)?

10. Qual a importância do Templo para a comunidade?

11. O que significa (ou o que quer dizer) aquela passagem bíblica sobre “a mulher samaritana e o verdadeiro adorador” em João 4:19-24?

12. O que significa (ou o que quer dizer) aquela passagem bíblica sobre “dois ou três reunidos em meu nome aí estou no meio deles” em Mateus 18:18-20?

ROTEIRO (QUESTIONÁRIO) UTILIZADO NAS ENTREVISTAS NOS EUA

1) About Christian life

- a. How long have you been a Christian?
- b. How did you become a Christian?

2) About The Austin Stone religious dynamics

- a. How long have you been attending The Austin Stone?
- b. Why did you choose Austin Stone?
- c. What kind of activities have you been participating in The Austin Stone?

3) About not having a church building

- a. What do you think about not having an official/common church building?
- b. Does it matter if you do not have an official/common church building?
- c. Does it make any difference to you?
(having/not having a church building and having/not having religious services in such a building)
- d. Does it influence or interfere with your relationship with Jesus?

4) Reasons for not having a church building

- a. Do you know what the reasons are not to have a church building?
- b. Do you see any advantages of not having a church building?
- c. Do you then see there any disadvantages of it?

5) [To the leadership] About Baptist tradition

- a. There is any relation between the Baptist tradition and The Austin Stone?
- b. There is any relation between your church and the Southern Baptist Convention?

ANEXOS

FOTOS: PRIMEIRA IGREJA BATISTA DE CURITIBA



Foto1: Entrada/Frente (em construção); 20.12.2013.
Fonte:<www.flickr.com/photos/pibcuritiba/12970586314/>



Foto2: Fachada lateral (em construção); 11.09.2013.
Fonte:<www.flickr.com/photos/pibcuritiba/9724416893/>

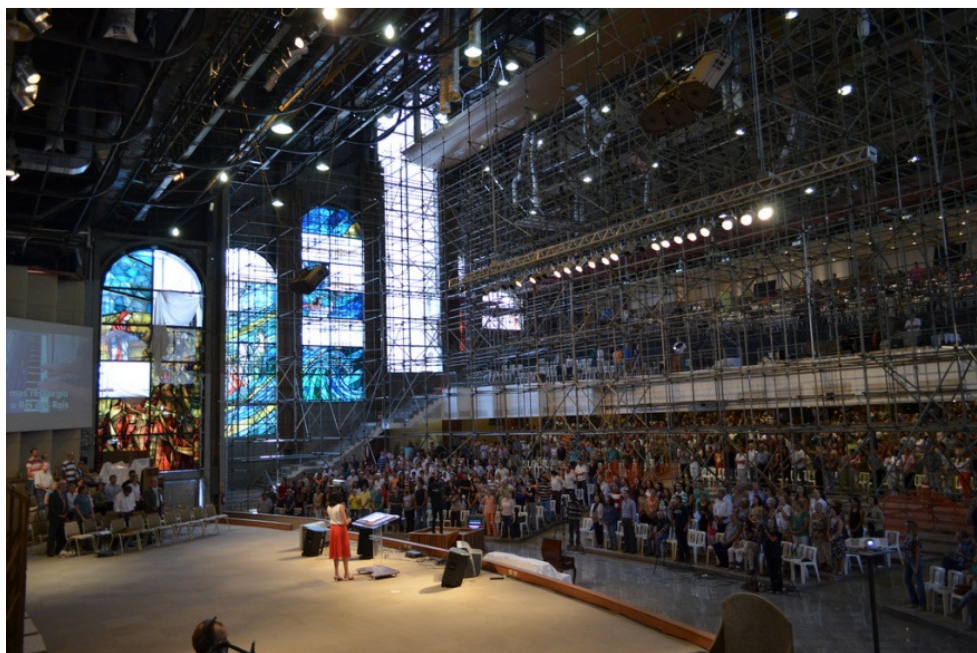


Foto3: Interior do templo (em construção); momento de louvor, culto da manhã, 02.03.2014.
Fonte:<www.flickr.com/photos/pibcuritiba/13096081633/>



Foto4: Momento de oração; culto da manhã, 01.09.2013.
Fonte:<www.flickr.com/photos/pibcuritiba/9647484791/>



Foto5: Interior do templo; culto da manhã, 06.10.2013.
<Fonte:<www.flickr.com/photos/pibcuritiba/10393928493/>>



Foto6: Interior do templo; culto, 06.03,2014.
Fonte: <www.flickr.com/photos/pibcuritiba/12970311453/>



Foto7: Momento da pregação; culto da manhã, 19.05.2013.
 Fonte: <www.flickr.com/photos/pibcuritiba/8968651209/>



Foto8: Parte final da pregação (apelo); culto 19.05.2013.
 Fonte: <www.flickr.com/photos/pibcuritiba/8968674703/>



Foto9: Participantes do Culto, 19.05.2013.
Fonte: <www.flickr.com/photos/pibcuritiba/8969855598/>

FOTOS: THE AUSTIN STONE COMMUNITY CHURCH



Foto10: S. F. Austin High School, local onde se realizam os cultos da Austin Stone, Downtown Campus; 23.06.2013.
Fonte: O autor (2013)



Foto12: S. F. Austin High School, corredor de entrada; 23.06.2013.
Fonte: O autor (2013)



Foto13: Ginásio da S. F. Austin High School, local onde se realizam os cultos; momento de louvor;
23.06.2013
Fonte: O autor (2013)



Foto14: Banda da Austin Stone (Austin Stone Worship) no momento de louvor; 23.06.2013.
Fonte: O autor (2013)



Foto15: Participantes da Austin Stone no momento da pregação; 23.06.2013.
Fonte: O autor (2013)



Foto16: Momento da pregação; 23.06.2013.
Fonte: O autor (2013)



Foto17: Projeção da pregação da manhã no culto vespertino; 14.07.2013.
Fonte: O autor (2013)



Foto18: Participantes da Austin Stone ouvem a pregação da manhã projetada em um grande telão no culto vespertino; 14.07.2013.
Fonte: O autor (2013)



Fotos19 e 20: Culto de Páscoa realizado pela Austin Stone no Frank Erwin Center, The University of Texas at Austin; 31.03.2013.
Fonte: O autor (2013)